Bruno Bosteels

¿Qué es la antifilosofía?

prometeo editorial

¿QUÉ ES LA ANTIFILOSOFÍA?

Bruno Bosteels

¿Qué es la antifilosofía?

Traducción de Teresa Arijón y Luisa Fernanda Lassaque

prometeo
editorial

Bosteels, Bruno
¿Qué es la antifilosofía? / Bruno Bosteels. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Prometeo 30/10, 2024.
118 p. ; 23 x 16 cm. - (La matriz del pensamiento / Raúl Carioli)

Traducción de: Teresa Arijón ; Luisa Fernanda Lassaque.
ISBN 978-987-8267-49-4

1. Filosofía Occidental. I. Arijón, Teresa, trad. II. Lassaque, Luisa Fernanda, trad. III. Título.
CDD 199.82

Diagramación: María Victoria Ramírez
Corrección: Ezequiel Buyatti
Diseño de portada: Renato Tarditti
Imágen de portada: *La incredulidad de Santo Tomás*. Caravaggio.

ISBN: 978-987-8267-49-4

© De esta edición, Prometeo editorial, 2024
Pringles 521 (C1183AEI), Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54-11) 4862-6794 / WhatsApp: +54 9 11 4414-4735
coordinacion@prometeoeditorial.com
www.prometeoeditorial.com

Facebook.com/prometeo3010
Instagram: @prometeo_libros
Twitter: @prometeo_libros

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Prohibida su reproducción total o parcial
Derechos reservados

Índice

Introducción
Un diálogo con el pensamiento de Alain Badiou 9

Capítulo 1
Nietzsche y la gran política 31

Capítulo 2
Wittgenstein entre la antifilosofía y la sofística 47

Capítulo 3
Lacan como mediador imposible entre Badiou y Žižek 85

Epílogo
¿Badiou antifilósofo? 105

Introducción

Un diálogo con el pensamiento de Alain Badiou

Traducción de Luisa Fernanda Lassaque

1

Desde hace más de tres décadas, el pensador francés Alain Badiou se ha empeñado en afirmar la posibilidad de hacer filosofía en la actualidad –más allá y en contra de los argumentos habituales de que la filosofía hubiera llegado a su fin o su superación–. Uno de los aspectos más intrigantes de este proyecto es el intento de redefinir no solo qué es la filosofía sino también cuáles son los adversarios o los rivales del filósofo. Entre ellos podemos encontrar versiones contemporáneas de los sofistas, aquellos pensadores que conforman la tradición de lo que Badiou, en su *Manifiesto por la filosofía*, llama "la gran sofística moderna".[1] En más de un sentido, esta diatriba contra los sofistas de nuestro tiempo –incluyendo a Friedrich Nietzsche o Ludwig Wittgenstein como sus figuras "principales", y Richard Rorty o Gianni Vattimo como las "menores"– es lo que esperaríamos encontrar de parte de un platónico autoproclamado: "El joven Platón comprendió que era preciso, a la vez, hacer caso omiso de los enredos sutiles de la sofística, e

[1] Alain Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, traducción al español de Victoriano Alcantud Serrano, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990, pág. 69. Sigo la traducción de *sophistique* como "sofística", en lugar de traducir dicho término como "sofistería" –más habitual, pero también más estrictamente peyorativo– siguiendo traducciones existentes de Barbara Cassin en su estudio ya clásico, *L'Effet sophistique*, París, Gallimard, 1995.

instruirse en ellos sobre la esencia de las cuestiones de su tiempo. Igualmente nosotros".[2] La filosofía no puede reafirmar su posibilidad sistemática sin, al mismo tiempo, trazar una línea de demarcación entre ella misma y lo que no es filosofía, pero que parece filosofía o compite con ella en el mercado de las ideas. Y más aún: esa demarcación rara vez involucra un "intercambio" o "debate" intelectual sereno como aquellos alentados –si bien hipócritamente– por nuestro clima académico y político actual. Al contrario, encontramos un fuerte elemento de enojo que es constitutivo de la filosofía a este respecto, a tal punto que, como dice Badiou en una charla sobre Jacques Lacan, "la rabia antisofística argumentativa constituye, desde su origen, el 'thumos' de la filosofía, es decir, su núcleo de cólera y de polémica".[3] Así, Badiou propone que la filosofía moderna –que podría definirse, desde Descartes al menos, por la conjunción de las tres categorías de ser, verdad y sujeto– también se reafirma negativamente. Se trata nada menos que de reafirmar, actualizándolos según los dictados de nuestro tiempo, los ataques canónicos de Platón contra los sofistas: "Así como, ajustados a los sofistas principales, hubo *Gorgias* y *Protágoras*, debe haber ahora textos que podrían denominarse *Nietzsche* y *Wittgenstein*; y a los menores, *Vattimo* y *Rorty*. Ni más ni menos polémicos, ni más ni menos respetuosos".[4] Sin embargo, además de los sofistas y en parcial superposición con ellos, los adversarios de la filosofía que tiene la capacidad de avanzar, como Badiou quiere, con un paso más en la conformación del sistema "ser-verdad-sujeto", también incluyen una amplia y respetable serie de "antifilósofos".

De hecho, Badiou pasó cuatro años de su seminario en París, entre 1992 y 1996 –es decir, poco tiempo después de su sistemática reafirmación de la filosofía en *El ser y el acontecimiento* (1988) y los volúmenes que lo acompañaron, *Manifiesto por la filosofía* (1989) y *Condiciones* (1992)– realizando una investigación sostenida para fijar los criterios formales que podrían ayudarnos a identificar los protocolos de la antifilosofía contra las afirmaciones de la filosofía misma. El término clave y los objetivos inmediatos de esta

[2] *Ibid.*, pág. 70.

[3] Alain Badiou, "Lacan y Platón: ¿Es el matema una Idea?", en *Lacan con los filósofos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1996, pág. 128 (traducción modificada). Este artículo está publicado en una versión más breve y levemente modificada con el título "La antifilosofía: Lacan y Platón", en *Condiciones*, traducción al español de Eduardo Lucio Molina y Vedia, México, Siglo XXI, 2003, págs. 291-309. El fragmento citado no aparece en esta versión abreviada.

[4] Badiou, "La (re)visión de la filosofía en *sí misma*". *Condiciones*, pág. 77.

investigación se tomaron prestados de Lacan, quien, a su vez, a mediados de la década de 1970, se había autodenominado "antifilósofo", siguiendo el ejemplo de los *antiphilosophes* del siglo XVIII, un rótulo autoaplicado que históricamente se refiere a los pensadores religiosos y conservadores –por no decir, directamente, reaccionarios– que se resisten a la llegada del racionalismo, del teísmo o del materialismo por parte de los pensadores del Iluminismo francés, los llamados *philosophes*, como Diderot, Voltaire o d'Holbach. Es preciso decir que ninguno de los *antiphilosophes* originales es hoy en día siquiera conocido, y mucho menos leído, salvo por parte de un puñado de especialistas.[5] Desde el punto de vista de la historia de las ideas, pero también para los efectos de la autoimagen intelectual de Francia, podríamos decir que los *philosophes* ganaron por varios cuerpos, triunfando para detrimento de figuras como el abad Chaudon (autor del *Diccionario anti-filosófico*, 1767) o Augustin Barruel (autor de las antirrevolucionarias *Memorias para servir a la historia del jacobinismo*, 1797-1799). Dentro de la orgullosa tradición del pensamiento francés –que se deleita en adjudicarse la claridad de la razón ilustrada– hay, entonces, algo totalmente escandaloso en la mera invocación del rótulo antifilosófico por parte de alguien como Lacan. También es preciso decir que Lacan dedica pocas palabras –enigmáticas o esotéricas– a explicar qué quiere decir cuando recurre al término "antifilosofía" para definir su propia relación, o su falta de relación, con la filosofía.[6] En "Quizás en Vincennes", en 1975, sugirió, como al pasar, a

[5] Véase, sobre todo, Didier Masseau, *Les ennemis des philosophes: L'antiphilosophie au temps des Lumières*, París, Albin Michel, 2000.

[6] Para tres interpretaciones bastante diferentes de la antifilosofía de Lacan –todas posteriores a la charla dada por Badiou en la conferencia *Lacan avec les philosophes*–, véase Jean-Claude Milner, "La antifilosofía", *La obra clara: Lacan, la ciencia, la filosofía,* traducción de Diana Rabinovich, Buenos Aires, Manantial, 1996, págs 153-166; François Regnault, "L'anti-philosophie selon Lacan", *Conférences d'esthétique lacanienne*, París, Agalma, 1997, págs. 57-80; y Colette Soler, "Lacan en antiphilosophe", *Filozofski Vestnik* 27.2, 2006, págs. 121-144. Véanse también los comentarios de Slavoj Žižek, abiertamente influidos por François Regnault, en *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Londres y Nueva York, Verso, 1999, págs. 250-251. Más recientemente, véase Adrian Johnston, "This Philosophy Which Is Not One: Jean-Claude Milner, Alain Badiou, and Lacanian Antiphilosophy", en *S: Journal of the Jan Van Eyck Circle for Lacanian Ideology Critique* 3 (2010), págs. 2-22. La figura que se ha ocupado más extensamente de la categoría de antifilosofía siguiendo a Lacan y Heidegger es el psicoanalista argentino Jorge Alemán. Véanse, por ejemplo, sus *Notas antifilosóficas*, Buenos Aires, Grama, 2006. El lector encontrará una comparación con Badiou en "El adversario y el doble en la filosofía de Badiou" de Carlos Gómez Camarena, en *Badiou fuera de sus límites*, edición a cargo de Carlos Gómez y Angelina Uzín, Buenos Aires: Imago Mundi, 2010, págs. 87-120.

los analistas de su Escuela que se capacitaran no solo en lingüística, lógica o topología, sino también en antifilosofía: "Con todo gusto intitularía así la investigación de lo que el discurso universitario debe a su suposición 'educativa'. No es la historia de las ideas, tan triste ella, la que la llevará a cabo".[7] Mientras tanto, la filosofía se reduce, a través de su asociación con el discurso universitario, al nivel de imbecilidad –la *bêtise*– de cuyo profundo sueño solo el discurso del analista, con su estricta particularidad, puede despertarnos: "Una recopilación paciente de la imbecilidad que lo caracteriza permitirá, así lo espero, ponerla de relieve en su raíz indestructible, en su sueño eterno. Del cual no hay sino un despertar particular".[8]

Recién en 1980, mientras se encontraba en el proceso de la disolución de su Escuela (disolución que para el caso en cuestión, Badiou considerará un ejemplo supremo –si no el único– del acto antifilosófico), Lacan todavía siente la necesidad de reafirmar categóricamente su fidelidad a la antifilosofía, si bien lo hace en términos que son tan enigmáticos o escasos como los de cinco años atrás. "Este Señor Aa es un antifilósofo", dice Lacan con referencia a un texto de Tristan Tzara: "Ese es mi caso. *Me rebelo*, por así decirlo, contra la filosofía. Lo que es claro es que es algo finito, aun cuando espero ver que surja de ella algún rechazado. Estos rebrotes son muy habituales en las cosas que están finitas".[9] Sin embargo, fuera de estos casos particulares, como señala François Regnault, parece que no han de encontrarse otras menciones explícitas de este término en la obra publicada de Lacan.

Dada esta escasez, el propósito de Badiou al retomar las sugerencias lacanianas trae aparejada una tarea de explicitación y sistematización formal. Durante algún tiempo incluso parece haber jugado con la idea de componer un libro completo sobre esta cuestión, pero tal proyecto no se concretó. En cambio, nos quedó una pequeña cantidad de referencias dispersas a lo largo de obras suyas tales como *Manifiesto por la filosofía*, *Condiciones* y *Lógicas de los mundos*, así como en ensayos más sustanciales sobre Nietzsche, Wittgenstein y Lacan mismo, por ser ellos los tres grandes antifilósofos modernos. A cada uno de ellos, como dije, se le dedicó un seminario de un año de duración; de ellos tenemos algunas notas y transcripciones no oficiales, cuyos textos ahora están disponibles como parte del proyecto editorial de publicar todos

[7] Jacques Lacan, "Quizás en Vincennes...", *Otros escritos*, traducción de Graciela Esperanza et al., Buenos Aires, Paidós, 2012, pág. 335.

[8] *Ibid.*, pág. 315.

[9] Lacan, "Monsieur A", *Ornicar?*, 21-22, junio-julio-agosto de 1980, pág. 17.

los seminarios de Badiou. Finalmente, el libro de Badiou sobre San Pablo, basado en un seminario tomado de la misma serie, debe ser considerado también como parte de este proyecto: "Pablo, lo veremos, es una gran figura de la antifilosofía".[10] En verdad, la "locura" que se le atribuye al Apóstol durante su visita a Atenas, que, según el libro de Hechos de los Apóstoles, parece haber provocado solo carcajadas por parte de los filósofos del Areópago (la mayoría de los cuales eran estoicos y epicúreos que consideraban la idea de la resurrección con absoluta incredulidad), se destaca como uno de los modelos antiguos más vívidos de la antifilosofía y explica por qué Badiou siente el apremio por comparar a Pablo a lo largo de su libro con figuras como Pascal, Nietzsche, Wittgenstein y Lacan.

2

Como se puede apreciar: la comprensión badiouiana de la antifilosofía no se limita a la ya muy difícil reconstrucción del uso lacaniano de dicho término. Al contrario, esta categoría surge como el nombre de una dilatada tradición de pensadores que, con respecto a las tendencias filosóficas dominantes en la época en que estos vivieron, se sitúan en la extraña posición topológica de un "afuera adentro" o de una "exterioridad interna" –lo que los lacanianos preferirían designar con el término "extimidad"– en una actitud que, por lo general, oscila entre la distancia y la proximidad, la admiración y la acusación, la seducción y el desprecio.

Una lista mínima de pensadores antifilosóficos incluye, entonces, no solo a San Pablo ("Resumiendo, lo que le pone en dificultades en Atenas es su antifilosofía"),[11] a Nietzsche ("Nietzsche le asigna a la filosofía la singular tarea de restablecer la cuestión de la verdad en su ruptura con el sentido. Por eso, lo llamaría 'príncipe' de la antifilosofía contemporánea"),[12] al primer Wittgenstein ("Su obra posterior –que, por otra parte, no es una obra, ya que Wittgenstein tuvo el buen gusto de no publicar ni terminar

[10] Badiou, *San Pablo*, traducción al español de Danielle Reggiori, Barcelona, Anthropos, 1999, pág. 18.

[11] *Ibid.*, pág. 28.

[12] Badiou, *Casser en deux l'histoire du monde?*, París, Le Perroquet, 1992, pág. 24. También apareció una versión más breve de esta charla dada por Badiou sobre Nietzsche con el título "Who Is Nietzsche?", traducción al inglés de Alberto Toscano, *PLI: The Warwick Journal of Philosophy* 11, 2001, págs. 1-11.

nada más– pasa de la antifilosofia a la sofistica"),[13] o a Lacan ("Yo llamo filósofo contemporáneo a aquel que tiene el valor de atravesar sin flaquear la antifilosofía de Lacan"),[14] sino también a Pascal ("Pascal, otra gran figura de la antifilosofía [...], el que opone explícitamente el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, al Dios de los filósofos y de los sabios"),[15] y por qué no a Heráclito ("Diría 'desde' Heráclito, que es tan antifilósofo respecto de Parménides como Pascal lo es respecto de Descartes"),[16] a Rousseau ("Rousseau se comunica con nuestro tiempo (digamos, después de Nietzsche) por su antifilosofía inflexible"),[17] a Kierkegaard ("El antifilósofo ejemplar que Pascal es por / contra Descartes, que Rousseau es por / contra Voltaire y Hume, Kierkegaard, como es sabido, lo es por / contra Hegel"),[18] y tal vez a Marx, Freud y Althusser ("Aquí observamos que el acto antifilosófico se reduce a trazar una línea demarcatoria, como habría dicho Althusser siguiendo a Lenin. Y es muy posible que el proyecto de Althusser, bajo el título 'filosofía materialista', se acercó a la antifilosofía del siglo XX").[19] Por mi cuenta, agregaría a esta lista a Slavoj Žižek ("Monsieur Zz antiphilosophe", podríamos decir si quisiéramos parodiar el gesto dadaísta de Tzara), probablemente el mayor antifilósofo vivo de nuestra época (en palabras de Fredric Jameson: "Sin dudas, la posición de paralaje es antifilosófica porque no solo elude la sistematización filosófica, sino que también toma como tesis central la imposibilidad de esta").[20] Luego, en Francia encontramos el ejemplo de Mehdi Belhaj Kacem, quien combina la antifilosofía y la filosofía pop en una mezcla de argot antiacadémico, pornografía y teoría especulativa comparable solo con

[13] Badiou, *Lógicas de los mundos, El ser y el acontecimiento, 2*, traducción al español de María del Carmen Rodríguez, revisión de Raúl Cerdeiras, Buenos Aires, Manantial, 2008, pág. 594.

[14] Badiou, *Condiciones*, pág. 187. Véase también el siguiente comentario, incluido en *Lógicas de los mundos*, donde se le atribuye a Lacan la noción del sujeto contra sus críticos heideggerianos, sin caer en el humanismo: "Por eso la travesía de la antifilosofía de Lacan sigue siendo hoy en día un ejercicio obligado para quien se aleja claramente de las convergencias reactivas de la religión y del cientificismo" (pág. 576).

[15] Badiou, *San Pablo*, pág. 51.

[16] Badiou, "Silence, solipsisme, sainteté: L'antiphilosophie de Wittgenstein", *BARCA! Poésie, Politique, Psychanalyse*, 3, 1994, pág. 14.

[17] Badiou, *Lógicas de los mundos*, pág. 602.

[18] *Ibid.*, pág. 469.

[19] Badiou, "Silence, solipsisme, sainteté", pág. 17.

[20] Fredric Jameson, "First Impressions" (análisis de *The Parallax View* [*Visión de paralaje*], de Slavoj Žižek), *London Review of Books*, 28.17, 2006.

Žižek ("Se puede decir también que intenta establecer una conexión entre la generación estructuralista (y maoísta) de fines de los años sesenta y su propia generación, educada –tal como afirma– en la pornografía, la errancia y la inoperatividad").[21] El caso de Heidegger, por otro lado, se nos presenta como un hueso duro de roer dado que Badiou no lo considera como un antifilósofo (pese a lo cual Peter Hallward afirma: "A Heidegger mismo, por supuesto, se lo lee muy fácilmente como un pensador antifilosófico")[22] por razones que se tornarán más claras en las páginas siguientes.

Lo que el compromiso de Badiou con la antifilosofía ciertamente *no* tiene la intención de ser –aunque sus listas, a veces, den esta impresión– es un mero aporte a la historia de la filosofía. No se trata de delinear una historia alternativa de la filosofía, como si fuera cuestión de buscar al antifilósofo que acompañara a todos y cada uno de los grandes filósofos como su sombra o su doble fantasmal: Heráclito a Parménides, San Pablo a los atenienses, Pascal a Descartes, Kierkegaard a Hegel, o incluso Žižek a Badiou mismo. Más bien, yo diría que su utilidad consiste, por un lado, en las lecturas específicas que la perspectiva de la antifilosofía nos permite ofrecer en el caso de cada uno de los pensadores interrogados; y, por otro lado, en la eficacia de estas reflexiones cuando se las pone a trabajar fuera del marco de referencia en el cual se desarrollaron originariamente. En muchos casos, esta actitud puede llevarnos a zonas del pensamiento que no asociaríamos automáticamente con la cuestión de dónde trazar la línea de demarcación entre la filosofía y la antifilosofía. Así, no solo estoy convencido de que puede leerse con provecho a Jorge Luis Borges, entre otros autores, como antifilósofo, sino que, en mi opinión, esta es la única forma de explicar la tensión que existe en la obra borgeana entre su innegable interés filosófico y su mofa, no menos intensa, hacia las ambiciones sistemáticas de la filosofía.[23] Yo daría un paso más adelante y formularía la hipótesis de que, en la actualidad, la índole de

[21] Badiou, *Lógicas de los mundos*, pág. 550. Véase, en particular, Mehdi Belhaj Kacem, *Événement et répétition*, Auch, Tristram, 2004, que es un buen ejemplo de un tratamiento antifilosófico de un solo libro de filosofía, *El ser y el acontecimiento*, de Badiou, en cuanto a sus efectos sobre el sujeto lector; y véase el volumen *Pop philosophie: entretiens*, París, Denoël, 2005, cuyo coautor es Philippe Nassif.

[22] Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003, pág. 20. Toda la sección "Anti-antifilosofía", como todo lo demás que se presenta en el volumen de Hallward, brinda un punto de referencia esencial y sistemático, aunque no estoy de acuerdo con algunas de las interpretaciones de mi amigo.

[23] Véase mi ensayo "Borges antifilósofo", *Borges escritor del siglo XXI*, editado por Silvia N. Barei y Christina Karageourgou-Bastea, número especial de *Vanderbilt e-Journal of*

la actitud filosófica dominante es absolutamente antifilosófica, aunque ese rótulo no siempre se utilice ni se acepte. Para ser más preciso, si la filosofía de hoy puede pretender ser radical, esta postura se debe en gran parte a sus tendencias antifilosóficas. De allí el interés, pero también la dificultad, del intento de separar ambas. En realidad, en tiempos de una reacción casi mundial, no sorprende que veamos un impulso tan fuerte a favor de un acto antifilosófico que afirma ser menos ilusorio y más radical que la búsqueda filosófica de la verdad. La antifilosofía, en este sentido, contribuye a un poderoso maximalismo político (incluso Wittgenstein es capaz de proclamarse comunista) que ocupa el lugar de una articulación emancipatoria perdida.[24]

3

¿Cuáles son, entonces, algunas de las características fundamentales que convertirían la antifilosofía en una tradición relativamente coherente por derecho propio? Sobre la base de sus detalladas lecturas de Nietzsche, Wittgenstein y Lacan, así como de las referencias ocasionales a Pascal, a Kierkegaard o a Rousseau, Badiou distingue una pequeña cantidad de rasgos básicos y los considera el núcleo invariable de cualquier antifilosofía. Al menos para el período moderno, estos rasgos invariables son los siguientes: 1) dar por sentado que la cuestión del ser, o la cuestión del mundo, es coextensiva con la cuestión del lenguaje; en consecuencia, 2) reducir la verdad a ser nada más que un efecto lingüístico o retórico, resultado de juegos del lenguaje que son histórica y culturalmente específicos y que, por lo tanto, deben ser juzgados y, mejor aún, satirizados a la luz de un análisis crítico de tipo lingüístico, discursivo o genealógico; 3) efectuar un llamamiento a lo que se encuentra más allá del lenguaje o, más bien, en el límite extremo de lo que puede decirse, como el dominio del significado, del sentido o del saber de lo real, irreductible a cualquier forma de verdad según se define en la filosofía; y, finalmente, 4) a fin de lograr acceso a este dominio, buscar un acto radical, como el salto de fe religioso o la revolucionaria división en dos de la historia del mundo, cuya intensidad absoluta excluye el principio de cualquier elaboración sistemática de tipo teórico o conceptual.

Luso-Hispanic Studies, 3, 2006, págs. 23-31, de donde tomaré, con ciertas libertades, material para los párrafos siguientes.

[24] El presente estudio, en este sentido, continúa y amplía mi argumento tomado de la "Conclusión. La izquierda especulativa", en mi libro, *Badiou y lo político*, traducción al español de Gabriel Merlino, Buenos Aires, Prometeo, 2020, págs. 375-391.

Estas características del pensamiento tienden a empujar al antifilósofo, respectivamente, en la dirección del nominalismo o del constructivismo, de la sofística, del misticismo y de las diversas formas de la radicalidad (política, religiosa, artística, e incluso, científica y amorosa). Por supuesto, no todos los antifilósofos exhiben estas características en su totalidad, o las muestran en distintas medidas. Por ejemplo, mientras la filiación de Nietzsche con los sofistas es sumamente abierta y explícita en su obra, se presentan numerosas tesis en la concepción lacaniana de la verdad y del significado que lo acercan a una postura antisofística que todo filósofo contemporáneo que esté a favor de Badiou debería atravesar, de la misma forma que incluso el temprano Wittgenstein no niega la existencia de verdades proposicionales –por ejemplo, las verdades científicas– de la forma en que sí lo harían los sofistas, incluso si su fin último es ir más allá del mero sentido proposicional.

Sin duda, deberían introducirse precauciones específicas para cada antifilósofo en cuanto a qué rasgos serán considerados prioritarios en detrimento de otros. En realidad, más allá de los diversos grados de proximidad con los sofistas, la tensión existente entre las dos primeras características y las últimas dos produce una vacilación característica que, incluso dentro de la obra de un solo pensador antifilosófico, puede variar de un punto de vista puramente constructivo, que reduce la verdad a lo que puede discernirse en los sistemas existentes del lenguaje, hasta el anhelo de un más allá casi místico, que apuntaría hacia el otro lado del lenguaje. Semejante oscilación, de todos modos, caracteriza toda la obra de Borges.

El punto clave, sin embargo, consiste en entender cómo es que estas características coexisten y se contradicen las unas con las otras, con lo cual nos suministran varios relatos o escenarios de pensamiento que nos permiten ir y venir entre ellas:

1. Los antifilósofos –en particular, los modernos, esos que se piensan como continuadores del giro lingüístico de Wittgenstein o de Ferdinand de Saussure– tienden, antes que nada, a reducir los límites de nuestro mundo a los límites de nuestro lenguaje. Este es su costado constructivista o nominalista, que con todo brío somete la cuestión del ser a la soberanía del lenguaje: "Pues no es decir bastante todavía decir que el concepto es la cosa misma, lo cual puede demostrar un niño contra la escolástica. Es el mundo de las palabras el que crea el mundo de las cosas".[25] Todas las descripciones

[25] Lacan, "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis", *Escritos*, traducción al español de Tomás Segovia, México, Siglo XXI, 2003, pág. 265 (traducción

del mundo, lejos de ser proposiciones verdaderas que corresponderían a un estado determinado de cosas, resultan ser, así, un conjunto de clasificaciones puramente lingüísticas que son tan arbitrarias y conjeturales como inevitables.

Podríamos reformular esta primera gran premisa que se oculta detrás de la antifilosofía contemporánea afirmando que el nominalismo, desde este punto de vista, es el horizonte imposible de trascender de nuestro tiempo. Esto significa que no podemos ni siquiera imaginar qué significa ser realista en el sentido escolástico del término: "Ahora, semejantes al espontáneo y alelado prosista de la comedia, todos hacemos nominalismo *sans le savoir*: es como una premisa general de nuestro pensamiento, un axioma adquirido. De ahí, lo inútil de comentarlo".[26] Para la antifilosofía, específicamente, el nominalismo constituye ante todo una fuente inagotable de recursos críticos y polémicos. Es lo que les brinda a los antifilósofos el ímpetu necesario –cada uno con su estilo propio– para ir en contra de las grandes ideas fundacionales de la filosofía occidental: el tiempo, el yo, el universo y Dios. Una vez que estas nociones son sometidas a la navaja de la crítica nominalista, resultan ser nada más que construcciones lingüísticas: los efectos de un deslizamiento gramatical, una inferencia retroactiva sin fundamento, o un giro retórico, afortunado o no. Como resultado, se considera que la filosofía no solo es objeto de refutación o de error, sino que, además, se la pone en exhibición como una amenazante monstruosidad: una enfermedad para Nietzsche; verbosidad absurda que se muestra como algo lógico en Wittgenstein; estupidez y charlatanería para Lacan.

El diagnóstico de la filosofía como enfermedad, sin embargo, surge a través de un concienzudo análisis lingüístico y discursivo de los enunciados y de las afirmaciones de verdad realizados por el filósofo. A partir de este análisis, es fácil ver por qué existe tanta cercanía entre el antifilósofo y el sofista. Por ejemplo, en el caso de la obra genealógica de Nietzsche:

> Su principio es el conocimiento común: llevar de regreso cada enunciado al tipo (de enunciado) que sustenta su enunciación. Esta es una distribución que, en mi opinión, es típicamente sofista entre el examen filológico de los enunciados, por un lado, y, por el otro, el registro del poder. El método consiste en determinar con el mayor rigor el corpus de figuras discursivas,

modificada).

[26] Jorge Luis Borges, "Historia de la eternidad", *Obras completas*, 3 vols., Buenos Aires, Emecé, 1996, vol. I, pág. 364.

> de manera tal de vincularlas genealógicamente al tipo de poder que las sustenta. Nietzsche, en su obra, muestra una gran virtud: la combinación de un tipo de probidad del gramático, por un lado, y, por el otro, una poderosa doctrina de fuerzas. Su objetivo fundamental es la categoría de la verdad.[27]

Con todo, no es suficiente someter las principales categorías filosóficas a un tipo de análisis del discurso; la empresa misma de buscar la verdad en tanto tal también debe ser sofocada, desacreditada y eliminada: "Desde ese momento, no es ni siquiera posible discutir de filosofía, hay que declarar su perención *efectiva*, al mismo tiempo que la de toda figura de maestría".[28]

El poder soberano del lenguaje sobre el ser o sobre la sustancia, en efecto, lleva a una destitución implacable de la verdad en tanto categoría central de la filosofía. Si no hay escape de la casa-prisión del lenguaje, entonces, la verdad solo puede ser un efecto lingüístico o retórico; es decir, el resultado feliz o infeliz de ciertos juegos del lenguaje. Sin duda más cercana a los lectores del Nietzsche temprano, a partir del llamado *Libro del filósofo*, esta reducción de la lógica a la retórica es el costado de los antifilósofos que los torna casi indistinguibles de los sofistas antiguos o modernos. Podríamos sintetizar este postulado refiriéndonos a la forma en la cual Borges, luego de atribuirle a Nietzsche –con toda justicia– la tesis de que "lo importante es la transformación que una idea puede obrar en nosotros, no el mero hecho de razonarla", ofrece en una nota a pie de página uno de los resúmenes más notables de la premisa sofista que subyace a toda la antifilosofía moderna, cuyos ecos pueden oírse todavía en el estruendo producido por la deconstrucción muchas décadas más tarde:

> Tanto difieren la razón y la convicción que las más graves objeciones a cualquier doctrina filosófica suelen preexistir en la obra que la proclama. Platón, en el *Parménides*, anticipa el argumento del tercer hombre que le opondrá Aristóteles, Berkeley (*Dialogues*, 3), las refutaciones de Hume.[29]

Sin duda, en esta nota no hay una simple equiparación de la lógica con la retórica; por el contrario, se afirma su radical diferencia. Sin embargo, una

[27] Badiou, *Casser en deux l'histoire du monde?*, pág. 17.

[28] Badiou, *San Pablo*, pág. 62.

[29] Borges, "Nota sobre Walt Whitman", *Discusión, Obras completas*, vol. I, pág. 253. Véase también el comentario realizado por Badiou en su aporte a la conferencia *Lacan con los filósofos*: "Sin duda podríamos preguntarnos si la remisión al infinito de la que habla Lacan no fue indicada por Platón mismo en el adelanto que presenta del argumento del tercer hombre", en "Lacan y Platón: ¿Es el matema una Idea?", pág. 134.

de las consecuencias de esta afirmación de diferencia es una devaluación de la lógica pura –la razón– a favor de la fuerza de convicción –retórica– de un argumento. En realidad, se les da tanto peso a los efectos del lenguaje y al cambio que ellos pueden producir en un sujeto que el principio de no contradicción –piedra angular de la lógica clásica, sin lugar a dudas– ya no es aplicable ni siquiera dentro de algunas de las obras filosóficas más canónicas; estas, en consecuencia, contienen las semillas de su propia refutación o su autodeconstrucción.

2. Cuando se lo lleva hasta sus últimas consecuencias, este acto de privilegiar la retórica sobre la lógica, el decir sobre lo dicho, puede sin dificultades brindarle al argumento un dejo milagroso o casi místico. En efecto, si lo que realmente importa es el cambio subjetivo (existencial, o terapéutico, o revolucionario) que una idea puede producir en nosotros, y si este efecto se encuentra más allá del ámbito de la mera formulación lógica (filosófica o conceptual), entonces, es difícil resistirse a la tentación de encontrar modos alternativos de acceso a estos dominios de significado o de sentido. O, dicho de otra manera, desde el momento en que postulamos la coincidencia de los límites de mi mundo y los límites de mi lenguaje surge ya la cuestión de conocer lo que se encuentra más allá o por debajo de esos límites, cosa que, en realidad, es lo que realmente importa. Esta es la cuestión que paradójicamente abre un camino en la antifilosofía desde el constructivismo hacia el misticismo, lo que de inmediato contradice el principio según el cual la realidad es una construcción verbal, lingüística o discursiva. En ese punto, parece haber una dimensión de la realidad, o tal vez sería mejor hablar de una dimensión de lo real, que permanece para siempre más allá del ámbito del lenguaje o del conocimiento conceptual y, en tanto tal, se resiste por completo a la simbolización.

Entonces, surge la noción, común a todos los antifilósofos, de un remanente o de un sobrante esencial, que rompe con la coextensividad de lenguaje y mundo:

> Esta idea del "remanente" puede encontrarse en cada antifilosofía, que construye redes muy sutiles de relaciones solo para rastrear lo incompleto que hay en ellas y exponer el remanente a su captación del acto. Este es precisamente el lugar donde la antifilosofía destituye a la filosofía: *mostrando* lo que su deficiente pretensión teórica ha perdido y que no es nada menos, al final, que lo real. Entonces, para Nietzsche, la vida es eso que aparece como

> un remanente de cada protocolo de evaluación. De la misma forma en que, para Pascal, la Gracia está por entero sustraída del orden de las razones; para Rousseau, la voz de la conciencia está sustraída de la predicación del Iluminismo; para Kierkegaard, la existencia está sustraída de la síntesis hegeliana; y en cuanto a Lacan, sabemos que el filósofo ni puede ni quiere conocer nada que le brinde goce alguno ni la Cosa a la cual tal nada está atada.[30]

Curiosamente, Badiou agrega un prolongado comentario a esta lógica de lo real en tanto remanente, a fin de cuestionar los términos misóginos en los cuales casi siempre se formula tal lógica:

> Lo que queda por ver, sin embargo, es si de lo real el antifilósofo nos ofrece algo más que un acto que, hecho trizas, se desvanece, o si este acto no es, como la mujer para Claudel, una promesa que no puede ser cumplida. A menos que sea siempre una cuestión de mujer en este relato –precisamente la mujer sobre la cual de inmediato estaremos de acuerdo en que la filosofía no tiene ninguna ambición de hablar, sino acerca de la cual también podemos preguntarnos si, al día de hoy, exhibida como está en las series de sustantivos (fe, ansiedad, vida, silencio, goce...) con los cuales la antifilosofía (con excepción de Lacan) la ha identificado–, ella ha hecho algo mejor que desaparecer. El antifilósofo disipará el espectro de lo femenino delante de los ojos del filósofo que, con absoluta lealtad, excluye este espectro de su maniobra de pensamiento, educado, en este punto, por la ciencia. Este proceso explica bien parte de la llamativa misoginia de todos los antifilósofos: la inconsciente mujer les sirve solo para clavarle banderillas al grueso cuello del filósofo. Esta es, si bien se la mira, una explicación "entre hombres". ¿Alguna vez vimos gente más detestable, en sus declaraciones explícitas sobre las mujeres, que Pascal (¿alguna vez observó alguna, fuera de su hermana?), Rousseau (¡Sophie, de *Emile*!), Kierkegaard (¡la neurosis del matrimonio!), Nietzsche (ni nos molestemos en analizarlo) o Wittgenstein (con la media franqueza de su media homosexualidad)? Suponiendo que, desde el punto de vista del deseo, el verdadero remanente de las teorías filosóficas deba buscarse por el lado de lo femenino, el *destino* reservado para este remanente es, sin dudas, más envidiable cuando uno se llama Platón, Descartes o Hegel, al punto que podemos hacer de la relación con las mujeres un criterio

[30] Badiou, "Silence, solipsisme, sainteté", pág. 23. La última oración, por supuesto, también puede servir para explicar que Žižek se lleve tan bien con Badiou.

> distintivo: cuanto más flagrante la misoginia, más nos encontramos en la vecindad de la antifilosofía.[31]

Así, podríamos afirmar que la misoginia, si bien no constituye un rasgo aparte e invariable, conforma de todos modos una característica derivada que se sigue en particular de la lógica antifilosófica del remanente, o del no-todo.

Es fácil ilustrar el potencial narrativo de esta tensión entre constructivismo lingüístico y la noción del remanente indivisible. Algunas de las ficciones más canónicas de Borges, por ejemplo, giran en torno a la brecha que existe entre el lenguaje y su incomunicable, obsceno o simplemente eterno otro lado. En "Una rosa amarilla", una breve pieza de prosa incluida en *El hacedor*, se nos cuenta acerca de la revelación que tiene Giambattista Marino la víspera de su muerte, en un momento de lucidez al que Homero y Dante también podrían haber llegado:

> Entonces ocurrió la revelación. Marino *vio* la rosa, como Adán pudo verla en el Paraíso, y sintió que ella estaba en su eternidad y no en sus palabras y que podemos mencionar o aludir pero no expresar y que los altos y soberbios volúmenes que formaban en un ángulo de la sala una penumbra de oro no eran (como su vanidad soñó) un espejo del mundo, sino una cosa más agregada al mundo.[32]

En este fragmento, además, se mencionan algunas de las operaciones básicas involucradas en la interacción con los dominios puramente mundanos y eso que para el antifilósofo se encuentra más allá de lo mundano o en sus márgenes más extremos. Como si siguiera los pasos de Wittgenstein –tal vez mediante Mallarmé–, Borges traza una línea de demarcación entre expresión y alusión, o entre decir y mostrar: "Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se

[31] *Ibid.*, pág. 23-24. Este análisis le permite a Badiou definir el lugar de Kant en el debate entre la filosofía y la antifilosofía: "Esto arroja una intensa luz sobre el caso de Kant, cuyas declaraciones sobre las mujeres son espeluznantes, y cuyo tortuoso objetivo puede fácilmente sintetizarse de esta manera: dar forma filosófica a la anti-filosofía misma; mostrar filosóficamente que la pretensión filosófica solo puede agitar el aire; sublimar el acto moral, que es indudablemente a-filosófico, con respecto a las miserias fenoménicas del conocimiento. De esto podemos inferir –dado que, para él, el remanente lleva el nombre de 'noúmeno'– que un deseo kantiano siempre se dirige a un objeto nouménico. Esta es, si la conceptualizamos en términos fuertes, la vieja certeza del 'misterio' de lo femenino. En lenguaje wittgensteiniano, 'mujer' es eso que no podemos decir, y que debemos, por lo tanto, evitar en silencio" (*ibid.*, pág. 24).

[32] Borges, "Una rosa amarilla", *El hacedor*, *Obras completas*, vol. II, pág. 173.

muestra, es lo místico".[33] Sin embargo, en última instancia, lo que está en juego en esta revelación o manifestación no es el proceso de una operación laboriosa o duradera, sino un acto que tiene lugar en el momento mismo, un acto evanescente y casi atemporal.

3. Esta noción del acto es, sin lugar a duda, el elemento más importante de la caracterización formal de cualquier antifilosofía, es decir, su manera de apoyarse en un gesto radical que, por sí solo, tiene la capacidad de rebajar y, en ocasiones, rebasar la categoría filosófica de la verdad. Es precisamente la ausencia de cualquiera de tales alternativas a la verdad filosófica lo que constituye uno de los principales obstáculos que nos impiden considerar a Heidegger como un antifilósofo, dado que, incluso bajo el disfraz del "pensar" del ser, la destrucción de la metafísica permanece ajena al abominable descrédito de la verdad como tal. Mientras Heidegger mantiene todavía cierta noción de la verdad posmetafísica, en cambio es habitual que los antifilósofos postulen, más allá del horizonte del mero lenguaje o del conocimiento proposicional, la existencia de algún acto radical como la "apuesta" de Pascal, el "salto de fe" de Kierkegaard, el "partir en dos la historia" de Nietzsche, o la noción lacaniana o žižekiano del "acto", sea esta estrictamente analítica (como en el todavía inédito libro XV del *Seminario* de Lacan, del año 1967-1968, cuyo oportuno título es *El acto psicoanalítico* y que fue interrumpido, justamente, por los actos o acontecimientos de mayo 68: "Se sabe que introduje ahí el acto psicoanalítico y no considero un accidente que la turbación de mayo me haya impedido llegar hasta el final")[34] o ética y política en un sentido mucho más amplio (como en el caso de muchos escritos de Žižek). A diferencia del tratamiento dado por Badiou al "acontecimiento" –con el cual, a veces, se lo vincula–, lo que importa en este "acto" no es tanto su verdad impersonal como su efecto –catártico o terapéutico– sobre el sujeto.

4. Este decisivo rol del sujeto que habla o escucha constituye otra característica que es típica de la antifilosofía. En efecto, la experiencia de atravesar un acto radical no solo le da prioridad a la forma personal y a la efectividad por encima del contenido de la verdad impersonal, sino que, además, parece que esta experiencia no puede ser transmitida, salvo en un

[33] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, traducción al español de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza, 1997, 6.522.

[34] Lacan, "Radiofonía", *Otros escritos*, pág. 450.

estilo casi autobiográfico que es inseparable del sujeto de la enunciación. Este es el costado experimental y autoral de los antifilósofos, presente en los aforismos de Nietzsche, en los diarios de Kierkegaard, en los seminarios de Lacan, en las epístolas de San Pablo y ¿por qué no? en las actuaciones singulares de Žižek como orador:

> Desde el *Memorial* de Pascal a la inclusión por parte de Lacan, como médula de sus seminarios, de su sino personal e institucional; desde las *Confesiones* de Rousseau a "Por qué soy un destino", de Nietzsche; desde Kierkegaard y las tribulaciones de Regina a las batallas de Wittgenstein con la tentación sexual y la tentación suicida, el antifilósofo sube en persona al escenario público para dejar al descubierto su pensamiento. ¿Por qué? Porque a diferencia del anonimato regulado de la ciencia, y contra todo lo que en la filosofía afirma hablar en nombre de lo universal, el acto antifilosófico, que no tiene precedentes ni garantías, solo puede ofrecerse a sí mismo y sus efectos como forma de atestiguar su valor.[35]

En consecuencia, el antifilósofo rara vez publica una obra orgánica; en cambio, fluctúa entre el fragmento esotérico y las delicias de la incompletud: "En esta forma, donde la oportunidad de la acción prevalece sobre la preocupación por hacerse valer por las publicaciones (Lacan decía *poubellications* [publicaciones-basuras]), se puede encontrar un rasgo del antifilósofo: no escribe un sistema, o suma, ni tan siquiera verdaderamente un libro. Propone una palabra de ruptura, y el escrito continuo cuando es necesario".[36]

A fin de producir tal discurso de ruptura, las declaraciones del antifilósofo requieren la presencia inmediata del sujeto hablante dentro de su propio discurso. De allí proviene esta carrera frenética y sumamente teatral que precede y, con frecuencia, socava lo que se dice con referencia al incomparable poder existencial de su decir:

[35] Badiou, "Silence, solipsisme, sainteté", pág. 20. Véase también *Lógicas de los mundos*, pág. 610, y *San Pablo*, pág. 18. Los comentarios de Badiou sobre Žižek van, en gran parte, en la misma dirección: "El lacaniano más dispuesto a investir las nociones del maestro en los "cuerpos" más variados del aparecer contemporáneo es ciertamente Slavoj Žižek, a quien el hecho de no estar afiliado a ningún grupo psicoanalítico le confiere una libertad de la que le encanta abusar: bromas, repeticiones, amor delicioso por las peores chapuzas, pornografía desatada, periodismo conceptual, histrionismo calculado, calambures... Se parece a Lacan, en el fondo, por esa perpetua puesta en escena que un deseo asumido de mal gusto anima", en *Lógicas de los mundos*, pág. 615.

[36] Badiou, *San Pablo*, pág. 33.

> Entonces, el antifilósofo necesariamente habla *en su propio nombre*, y debe mostrar este "propio" como prueba real de lo que dice. En efecto, no tiene validación –ni compensación alguna– por su acto, salvo la validación o la compensación inmanentes a este acto mismo dado que niega que este acto pueda alguna vez verse justificado en el orden de la teoría. [...] El impulso biográfico, el gusto por la confesión, e incluso, en definitiva, una especie de encaprichamiento que es claramente reconocible y que comanda el estilo "autoral" de los antifilósofos (regresemos a la lista anterior y veremos que todos ellos dominan la lengua): estas son las consecuencias necesarias de la certeza antifilosófica más íntima, esa que consiste, contra milenios de filosofía, en tener que anunciar y practicar, solo en el propio nombre, un quiebre salvífico activo.[37]

Mientras que las diatribas del antifilósofo contra la filosofía están sustentadas solo por el contraste con la radicalidad –por no decir la autenticidad– de la declaración del acto en tanto tal, solo la manifestación personal e incluso física del sujeto que realiza la declaración puede darle credibilidad a esta y, por así decirlo, hacerla pasar. Por ejemplo, cuando Lacan afirma al comienzo de su "Alocución sobre la enseñanza": "La verdad puede no convencer, el saber pasa en acto".[38] Pero ¿qué se quiere decir con el "acto" de la antifilosofía?

4

Antes de volver a los ejemplos favoritos de Badiou tomados de Nietzsche o Wittgenstein, podría ser útil, a efectos aunque sea puramente didácticos, citar las dos definiciones dadas por Borges del acto estético. Y digo "acto" estético, porque si bien Borges habla de "hecho" estético, este término técnico debe entenderse no como algo objetivamente dado, al estilo del positivismo,

[37] Badiou, "Silence, solipsisme, sainteté", pág. 21.

[38] Lacan, "Alocución sobre la enseñanza", *Otros escritos*, pág. 325. Badiou, en su seminario sobre Lacan, definirá, entonces, el acto lacaniano como el "pasar al saber" de lo real, donde el *passe en savoir* debe entenderse en francés como el homónimo *pas sans savoir*; es decir, "no sin saber". El típico binario antifilosófico de verdad y sentido se triangula, entonces, mediante el saber. Técnicamente, no habría verdad en lo real –y, por lo tanto, pese a que Žižek afirma lo contrario, no habría ninguna política lacaniana de la verdad; al menos, no sin comillas que encierren la palabra "verdad"–, sino solo un pasaje de lo real al saber mediante algún impasse de formalización, cuyo modelo es matemático y cuya imitación en el acto puede, por lo tanto, llamarse "archicientífica". Para un análisis más detallado, véase el capítulo 3.

sino como el efecto de un acto subjetivo, ya que en la palabra podríamos oír ecos de "hacer" y "hacedor" (como en las palabras griegas *poiein* y *poiètès*). La primera de esas definiciones cierra el ensayo inicial de *Otras inquisiciones*, "La muralla y los libros", donde Borges busca entender el enigma de la simultaneidad de dos actos llevados a cabo por el emperador Shi Huang Ti: la destrucción de la biblioteca y la construcción de la Muralla China:

> La música, los estados de felicidad, la mitología, las caras trabajadas por el tiempo, ciertos crepúsculos y ciertos lugares quieren decirnos algo, o algo dijeron que no hubiéramos debido perder, o están por decir algo; esta inminencia de una revelación, que no se produce, es, quizá, el hecho estético.[39]

La segunda definición del acto o hecho estético es parte del intento borgeano, en el prólogo de la edición de 1964 de su *Obra poética*, de definir lo que él llama "la estética de Berkeley":

> El sabor de la manzana (declara Berkeley) está en el contacto de la fruta con el paladar, no en la fruta misma; análogamente (diría yo) la poesía está en el comercio del poema con el lector, no en la serie de símbolos que registran las páginas de un libro. Lo esencial es el hecho estético, el *thrill*, la modificación física que suscita cada lectura. Esto acaso no es nuevo, pero a mis años las novedades importan menos que la verdad.[40]

En esta última oración, además, podemos ver que la búsqueda de un acto radical –en este caso, un acto estético o archiestético– en verdad permite al antifilósofo redefinir la "verdad" misma, en lugar de descartarla por completo. Si finalmente se mantiene esta categoría, lo que importa es, sobre todo, el contenido experiencial o el efecto causado en el sujeto, en particular como sujeto hablante: "La relación del acto con las consideraciones de la escritura, no *lo que* se dice, sino el efecto de lo que se dice, lo cual implica una devaluación de lo dicho".[41]

En este punto, de la misma forma en que la lógica del remanente parece casi inevitablemente invitar al lenguaje misógino, la importancia del cambio provocado por el acto en el sujeto es lo que empuja a casi todos los antifilósofos en la dirección de un lazo profundo –antagonista o (con mayor frecuencia) favorable– con el cristianismo. Badiou escribe lo siguiente en el

[39] Borges, "La muralla y los libros", *Otras inquisiciones*, pág. 13.

[40] Borges, *Obra poética 1923-1964*, Buenos Aires, Emecé, 1964, pág. 11.

[41] Badiou, "Silence, solipsisme, sainteté", pág. 49.

caso de Wittgenstein: "El efecto del acto archiestético no debe referirse al pensamiento ni a la doctrina, sino al sujeto, que significa vida (o el mundo) arrebatada de su límite. Por este motivo, el acto está en su elemento en el cristianismo".[42] El autor mismo del *Tractatus*, en efecto, había escrito lo siguiente en la década de 1950: "Creo que una de las cosas que dice el cristianismo es que todas las buenas doctrinas son inútiles, y que uno debe cambiar su vida".[43] Ya en una nota póstuma del año 1883, Nietzsche había afirmado algo muy similar, si bien esta vez *contra* la enfermedad del cristianismo: "No es suficiente transmitir una doctrina; también es necesario transformar violentamente a las personas para que la acepten. Esto es lo que Zaratustra entendió finalmente".[44] Podríamos agregar que esto es también lo que entiende cada antifilósofo, contra las doctrinas que la filosofía es capaz de transmitir.

Luego del tratamiento que se le da a la cuestión de la mujer, el rol del cristianismo podría ser considerado como una segunda característica derivada de la antifilosofía:

> La vinculación del cristianismo con la antifilosofía moderna tiene una larga historia. Con facilidad podemos armar la lista de antifilósofos de calibre grueso: Pascal, Rousseau, Kierkegaard, Nietzsche, Wittgenstein, Lacan. Lo que salta a la vista es que cuatro de ellos se encuentran en relación esencial con el cristianismo: Pascal, Rousseau, Kierkegaard y Wittgenstein; que el iracundo odio de Nietzsche es, al menos, un lazo tan fuerte como el del amor, que por sí mismo explica que el Nietzsche de las "Cartas de la locura" pueda firmar indistintamente como "Dioniso" o "el Crucificado"; que Lacan, el único verdadero racionalista del grupo –pero también el que *completa* el ciclo de la antifilosofía moderna– sostenga, de todos modos, que el cristianismo es decisivo para la constitución del objeto o del sujeto de la ciencia, y que es en vano que esperemos desligarnos del tema religioso, que es estructural.[45]

[42] *Ibid.*, pág. 50.

[43] *Ibid.*

[44] Nietzsche según lo cita Gianni Vattimo, *Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione*, Milan, Bompiani, 1974, pág. 349.

[45] Badiou, "Silence, solipsisme, sainteté", pág. 18-19. El hecho que, en opinión de Badiou, Lacan *complete* el ciclo de la antifilosofía contemporánea puede, en apariencia, presentar un obstáculo a cualquiera que reclame el rango de antifilósofo para pensadores como Slavoj Žižek, posteriores a Lacan. El caso de Žižek, sin embargo, bien podría compararse con el de Kant, según se lo describe más arriba, en la nota número 31 a pie de página. Es decir, podría afirmarse que la obra de Žižek –que jamás cesa de llamarse

O bien la religión es la tentación del sentido presente dentro de toda la filosofía que debe ser combatida por la antifilosofía, o bien la experiencia de conversión en el camino a Damasco sirve como modelo primordial, la matriz ejemplar, del acto antifilosófico. En ambos escenarios el acto extrae gran parte de su energía –y también su objeto– de la religión; sobre todo, del cristianismo.

5

En los casos de Nietzsche, Wittgenstein y Lacan, Badiou califica el acto antifilosófico, respectivamente, como "archipolítico", "archiestético" y "archicientífico". Lo que importa en esta lectura atañe no solo al antifilósofo, sino también al filósofo porque es en diálogo con el retrato de este último como parte de su diatriba antifilosófica que la filosofía puede y debe redefinir sus propias operaciones en relación con la verdad de un acontecimiento.

El punto crucial reside en entender la diferencia que existe entre acto y acontecimiento. Pueden estar involucrados los mismos "sucesos" históricos o empíricos en ambos casos, como un gran alzamiento revolucionario o una representación artística singular; pero si la antifilosofía trata esos sucesos como "actos", ese tratamiento sigue una serie de protocolos que no deben confundirse con ese otro tratamiento, el de los "acontecimientos", que funcionan como las condiciones de verdad para la filosofía.

Como veremos, el acto archipolítico de Nietzsche y el acto archiestético de Wittgenstein nos imponen la tarea de aclarar, a manera de contraste, las operaciones con las cuales la filosofía aborda el acontecimiento. Y, con todo, también veremos que la antifilosofía, además de suministrarle al filósofo una serie de interlocutores respetables y acaso indispensables, plantea una tentación constante dentro de la filosofía de Badiou.

Sin embargo, antes de pasar en los siguientes tres capítulos a una serie de preguntas y de enseñanzas tomadas de la rivalidad entre filosofía y antifilosofía según la interpretación de Badiou, quiero suplementar la lista de

"filosófica" (fundamentalmente para separarse de los estudios culturales en los cuales, sin posibilidades de impugnarlo, se encontró inscripta en el mundo anglosajón)– reacomoda la antifilosofía a la filosofía, en particular en virtud de la autorización ortodoxa de Kant y de Hegel. No obstante las amistades y las apariencias de convergencia teórica, este abordaje es lo opuesto del de Badiou, quien propone diferenciar ambos y, al mismo tiempo, extraer enseñanzas cruciales de la antifilosofía para así definir las operaciones de la filosofía, mientras que toda filosofía genuina de hoy siempre ya parecería ser una antifilosofía para Žižek.

rasgos invariables con la frase que tal vez sea la fórmula por excelencia del manual de estilo del antifilósofo. Se trata de una cita que Borges, a través de James Boswell, le atribuye a William Henry Hudson en su ensayo "Sobre *The Purple Land*", tomado de *Otras inquisiciones*: "Mejorando hasta la perfección una frase divulgada por Boswell, Hudson refiere que muchas veces en la vida emprendió el estudio de la metafísica, pero que siempre lo interrumpió la felicidad".[46] Así, Borges, al igual que numerosos antifilósofos, incurre en la típica descalificación de las afirmaciones de la filosofía: apela a la intensidad de una experiencia subjetiva o existencial, cuya emoción es, por sí sola, capaz de generar felicidad real. En realidad, ya Wittgenstein había sentido la necesidad de apoyarse en el arte, pero también en la religión –en particular, el cristianismo– para aludir a ese indecible sentido de la palabra que hace que la vida sea "hermosa" y "feliz", como señaló en su diario, hablando sobre Nietzsche: "A decir verdad, el cristianismo es el único camino que lleva con certeza a la felicidad"; por eso, la felicidad, como comenta Badiou, "designa la vida con sentido (el mundo practicado según su sentido, que está, al igual que en el caso de Pascal, ausente del mundo mismo)".[47] Este objetivo –que, además de felicidad, con frecuencia recibe la connotación de una cierta santidad– es, en última instancia, el motivo por el cual la filosofía, según sus detractores antifilosóficos o sus competidores secretos, solo puede ser un obstáculo que debe ser eliminado después de ser ridiculizado.

¿Dónde nos deja todo esto a lectores como yo, que no somos filósofos ni antifilósofos, y que contemplamos esta polémica con la divertida curiosidad de alguien que mira un muy publicitado partido de un deporte que es totalmente ajeno a su propia cultura? Por un lado, nos deja con la opción de encontrar una postura intermedia –tarea que yo denominaría "teoría", en cercanía con los discursos intermedios que operan sobre procedimientos específicos de verdad como el psicoanálisis para el amor o la crítica para el arte–, a una distancia igual del discipulado filosófico y la revuelta antifilosófica: ni obediencia ciega al maestro, ni confrontación histérica con el amo.[48]

[46] Borges, "Sobre *The Purple Land*", *Otras inquisiciones*, pág. 113.

[47] Wittgenstein, citado en Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, Nueva York y Londres, Penguin, 1990, pág. 122; Badiou, "Silence, solipsisme, sainteté", pág. 19.

[48] Véase la conclusión de mi artículo "Thinking the Event: Alain Badiou's Philosophy and the Task of Critical Theory", *Emerging Trends in Continental Philosophy*, edición de Todd May, vol. 8 de *The History of Continental Philosophy*, edición de Alan D. Schrift, Londres, Acumen, en prensa, 2010, págs. 69-88.

Para Badiou, la tarea es más obvia y directa. Él siempre afirma que el filósofo debe situarse muy próximo al antifilósofo, que es una figura que, por sí sola, lo mantiene en guardia contra las tentaciones de la religión, el desastre o el "servicio de bienes" puro y simple. Al final, este sería el legado que Nietzsche, Wittgenstein y Lacan les dejaron a los que buscan afirmar la posibilidad de hacer filosofía en la actualidad:

> Creo que los tres –pero el caso de Nietzsche es, sin duda, el más drástico–, en última instancia, se sacrificaron por la filosofía. En la antifilosofía hay un movimiento de someterse a la muerte, o de silenciarse, de modo tal que se le pueda legar algo imperativo a la filosofía. La antifilosofía es siempre lo que, en sus extremos, enuncia cuál es el nuevo deber de la filosofía, o cuál es su nueva posibilidad en la figura de un nuevo deber. Pienso en la locura de Nietzsche, o en el extraño laberinto de Wittgenstein, o en la mudez final de Lacan. En los tres casos, la antifilosofía adopta la forma de un legado; le deja algo más allá de ella a la cosa misma contra la que lucha. La filosofía es siempre la heredera de la antifilosofía.[49]

[49] Badiou, "Who Is Nietzsche?", pág. 11.

Capítulo 1

Nietzsche y la gran política

Traducción de Teresa Arijón

> "Es ist nicht genug, eine Lehre zu bringen: man muß auch noch die Menschen gewaltsam verändern, daß sie dieselbe annehmen!–Das begreift endlich Zarathustra".
> [No basta con traer al mundo una doctrina: ¡también hace falta transformar violentamente a los hombres para que la acepten!: Eso es lo que finalmente comprende Zaratustra.]
> Friedrich Nietzsche, *Nachlaß* 1882-1884

1

En 1992-1993, Alain Badiou dedicó su seminario anual dictado en la École Normale Supérieure, en la rue d'Ulm, a un exhaustivo análisis de Friedrich Nietzsche.[1] Abordó el tema a la luz de dos cuestiones básicas relacionadas, por una parte, con el estatus de la filosofía –que en manos del pensador del superhombre toma la forma de lo que Badiou, siguiendo a Jacques Lacan, llama antifilosofía– y, por la otra, con la naturaleza de la política, que en el caso de las últimas obras de Nietzsche –especialmente las cartas y notas de 1888 durante el período de la así llamada locura en Turín– adopta la forma radical de "gran" política. Así, en "Por qué soy un destino" (*Ecce homo*),

[1] Badiou, *Nietzsche. L'antiphilosophie*, 1, 1992-1993, *Le Séminaire*, París, Fayard, 2015. En francés también fue publicada una síntesis en forma de charla bajo el título *Casser en deux l'histoire du monde?*, París, Le Perroquet, 1992; una versión todavía más destilada de este texto, también presentada como una charla en el Reino Unido, fue publicada en inglés bajo el título "Who Is Nietzsche?", con traducción de Alberto Toscano, *PLI: The Warwick Journal of Philosophy* 11 (2001): 1-11.

Nietzsche escribe la célebre frase, aunque también algo enigmática: "Solo a partir de mí existe en la Tierra la gran política".[2] Y en el borrador de una carta dirigida a Georg Brandes, de comienzos de diciembre de 1888, prosigue dentro de las mismas líneas: "Acabamos de entrar en la gran política, incluso en la más grande de todas... Estoy preparando un acontecimiento que muy probablemente dividirá la historia en dos partes, incluso al extremo de que necesitaremos un nuevo calendario, en el que 1888 será el Año 1".[3]

La idea de estudiar la noción de *große Politik* de Nietzsche en el contexto de sus implicaciones antifilosóficas para el proyecto milenario de la filosofía no es nueva ni del todo inaudita, inclusive en Francia.[4] Pierre Klossowski ya sugiere lacónicamente la posibilidad de esta clase de investigación en *Nietzsche y el círculo vicioso* (1969) cuando inicia el primer capítulo del libro –"El combate contra la cultura"– con un fragmento póstumo del *Nachlaß* de Nietzsche tomado de la edición de Colli-Montinari, que en aquel momento Klossowski estaba traduciendo al francés para Gallimard. En la primera parte de este fragmento, que data de mayo-julio de 1885, Nietzsche se interroga directamente sobre la posibilidad o la imposibilidad de continuar creyendo en el filósofo, teniendo en cuenta que aquello que es grande o del más elevado rango quizás no puede ser conocido, mucho menos juzgado o evaluado, sin que el filosófo necesariamente esté por debajo de la tarea encomendada, ya

[2] Friedrich Nietzsche, *Ecce homo: Cómo se llega a ser lo que se es*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2005, pág. 136.

[3] Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe* (de aquí en adelante KGB), edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Munich/Berlín, DTV/De Gruyter, 1986, vol. 8, pág. 500.

[4] La bibliografía secundaria sobre la *große Politik* de Nietzsche es muchísimo más amplia de lo que la escasez de las fuentes primarias podría sugerir. Sin embargo, para el presente capítulo y después de una breve comparación con Pierre Klossowski, me limitaré a la propuesta de Badiou sobre el tema. Para mayor información en lengua inglesa, véase Mark Warren, *Nietzsche and Political Thought*, Cambridge, MIT Press, 1988, págs. 206-26; Keith Ansell-Pearson, *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, págs. 147-62; Alex McIntyre, *The Sovereignty of Joy: Nietzsche's Vision of Grand Politics*, Toronto, University of Toronto Press, 1997; los artículos de Paul van Tongeren, Thomas H. Brobjer, Herman Siemens y Keith Ansell-Pearson en *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, edición de Herman W. Siemens y Vasti Roodt, Berlín, Walter de Gruyter, 2008. En lengua francesa véase Michel Haar, "Institution et destitution du politique", *Par-delà le nihilisme: Nouveaux essais sur Nietzsche*, París, PUF, 1998, págs. 219-74. Para un análisis al estilo nietzscheano de la gran política en el pensamiento italiano y español véase Bruno Bosteels, "Política, infrapolítica e impolítico", *La actualidad del comunismo*, Buenos Aires, Prometeo, 2021, págs. 79-118.

sea porque llega demasiado tarde a la escena o porque deviene en un mero *dilettante* en vez de ser un gran actor en el teatro de la vida:

> ¿Es posible actualmente la figura del "filósofo"? ¿La amplitud de lo que se sabe es demasiado vasta? ¿No es inverosímil que pueda llegar a abarcar todo con su mirada, sobre todo si es muy escrupuloso? De hacerlo, ¿no sería demasiado tarde, cuando lo mejor de su vida ya hubiera pasado? ¿Al menos, echado a perder, degradado, degenerado, de manera que su juicio de valor ya no significaría nada? En el caso contrario, se convertirá en un *dilettante* provisto de mil antenas, pero con la pérdida de su gran *pathos*, del respeto a sí mismo –la buena, sutil conciencia–. Es bastante, ya no dirige ni ordena. Quisiera convertirse en actor, una suerte de Cagliostro filósofo.[5]

Preservar el gran *pathos* del actor, ser todavía capaz de dirigir y ordenar la vida sin caer en el histrionismo de un Cagliostro filósofo –como el que el decepcionado Nietzsche de esa época veía en Wagner– sería una definición adecuada de la tarea del nuevo tipo de pensamiento que, por esta misma razón, ya no puede considerarse filosófico en el sentido usual y al que convendría llamar antifilosófico.

La conexión con la antifilosofía queda explícita en la segunda parte del fragmento del *Nachlaß* que Klossowski reproduce al comienzo de su libro. En este fragmento, el propio Nietzsche utilizó el término alemán *unphilosophisch*, pero lo interesante del caso es que Klossowski decidió traducirlo al francés como "antifilosófico". Mucho antes de que Lacan tomara prestado el título de los antifilósofos del siglo XVIII, Nietzsche parece haber hecho el trabajo preliminar para un combate abiertamente antifilosófico contra el filósofo:

> ¿Qué significa actualmente para nosotros una existencia filosófica?
> ¿No es casi un medio de salirse del juego?, ¿una suerte de evasión? ¿Y es cierto que quien vive de esa manera, aislado y con toda sencillez, eligió el mejor camino para su propio conocimiento? ¿No sería necesario que hubiera experimentado cien maneras diferentes de vivir para autorizarse a hablar del valor de la vida? En suma, pensamos que hay que haber vivido de manera totalmente "antifilosófica", según las nociones recibidas hasta entonces, no como un feroz virtuoso, para juzgar grandes problemas a partir de experien-

[5] Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* (de aquí en adelante KSA), edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Berlín, De Gruyter, 1967-77; 2da edición revisada 1988, vol. 11, págs. 518-19, 35[24]; citado en Pierre Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*, traducción de Roxana Páez, Buenos Aires, Altamira, 1995, pág. 15.

> cias vividas. ¿El hombre más poderoso no sería aquel que condensara en conclusiones generales las más grandes experiencias? Durante demasiado tiempo se ha confundido al sabio con el científico y mucho más todavía con el hombre formado religiosamente.[6]

Aquí Nietzsche confirma que para juzgar o evaluar la grandeza se requiere un tipo poderoso de antifilósofo, totalmente alejado de todos los tipos morales, científicos y religiosos que durante demasiado tiempo hemos confundido con el filósofo. Solamente el artista se acerca a ese valor de grandeza que el filósofo tradicional por lo demás contradice. "La grandeza del 'gran hombre' reside en el margen de libertad de su avidez y más aún en el poder todavía mayor con el que sabe poner a su servicio esos monstruos espléndidos", escribió Nietzsche en un fragmento del *Nachlaß* en el otoño de 1887 hablando de *große Mensch* y *noch größere Macht*; y la tarea de lo que llamaría "gran" política, *große Politik*, era realizar ese poder creativo y ese libre juego, y, lo que es más, hacerlo a la escala de la humanidad en su conjunto: "Ser capaz de sacrificar innumerables seres, a fin de llegar a algo con la humanidad. Hay que estudiar cómo logró realizarse de manera efectiva cualquier gran hombre".[7]

Si bien Klossowski no analiza estos temas en los mismos términos, no es exagerado decir que la conjunción entre el valor de la vida, la grandeza y la necesidad de anular todas las valoraciones y los tipos de filósofo existentes hasta la fecha constituye el núcleo de lo que Badiou analizará en términos de la antifilosofía de Nietzsche. Por eso resulta un poco sorprendente notar que, así como Klossowski en su libro no vuelve a abordar la noción de una vida anti- o a-filosófica, Badiou nunca menciona la obra de Klossowski en el curso de su lectura de Nietzsche como antifilósofo. De todas las interpretaciones vigentes en la vasta bibliografía de literatura secundaria sobre Nietzsche, Badiou en su seminario solo se ocupa con cierto detalle de los dos volúmenes del *Nietzsche* de Martin Heidegger y de *Nietzsche y la filosofía*, de Gilles Deleuze, como asimismo, aunque más marginalmente, de Michel Foucault y Sarah Kofman, cuyo estudio sobre el *Ecce homo* acababa de ser publicado como *Explosión I* en Francia. Este silencio respecto de la obra de Klossowski, particularmente de su sugerencia de un vínculo necesario

[6] Nietzsche, KSA, vol. 11, pág. 519, 35[24]; citado en Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*, pág. 15.

[7] Nietzsche, KSA, vol. 12, pág. 414, 9[139], y KSA, vol. 11, págs. 91, 25[309]; citado en Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*, págs. 143 y 147.

entre la antifilosofía y la gran política, es todavía más sorprendente porque Badiou comparte otros dos temas de interés con el autor de *Nietzsche y el círculo vicioso*.

Al igual que Klossowski, en su selección del corpus textual de Nietzsche, Badiou no solo se concentra casi exclusivamente en los últimos escritos que conducen al año parteaguas de 1888, sobre todo en los fragmentos póstumos y en las cartas que acompañan la edición de *El caso Wagner*, *El anticristo*, *Ecce Homo* y *Nietzsche contra Wagner*. También coloca en el centro de su investigación la abrumadora obsesión final de Nietzsche con lo que podríamos denominar la eficacia de su propio pensamiento. En palabras de Klossowski: "El pensamiento por sí mismo debe tener la eficacia de lo que ocurre fuera de sí mismo y sin él. Ese pensamiento, a mayor o menor plazo, debe advenir como acontecimiento".[8] Las semillas de esta obsesión ya son evidentes en la idea, mencionada antes, de que el filósofo, para poder dirigir y ordenar, necesita haber llevado una vida a-filosófica. Pero, en líneas más generales, la urgencia con la que el filósofo, como antifilósofo, busca alcanzar una posición de poder creativo y comando también implica una investigación sobre la naturaleza misma de la filosofía, no entendida como mera doctrina o como cuerpo de ideas sino como un gran acto, tanto en el sentido teatral como en el más amplio sentido político del término. Es así que varios de los temas concernientes a las nociones de acto o de acontecimiento, que en años recientes hemos asociado con la obra particular de Badiou, ya habían sido anticipados en *Nietzsche y el círculo vicioso*.

Por ejemplo, en "Nota adicional sobre la semiótica de Nietzsche", anticipando su extraordinaria lectura de la locura de Nietzsche en el último capítulo "Euforia en Turín", Klossowski escribe:

> Si el pensamiento resulta ser eficaz, no es ya como expresión del intelecto sino como premeditación de algún acto. La premeditación supone que el pensamiento solo retiene del intelecto la representación de un acontecimiento posible: una acción (premeditada) en un doble sentido: a saber que, siendo el pensamiento el acto del intelecto, ese acto de premeditar –que tampoco es un nuevo acto intelectual, más bien un acto que suspende el intelecto– busca producir(se) (en) un hecho. Ya no podremos referirnos a él como

[8] Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*, pág. 165.

> pensamiento, sino como un hecho que le adviene en tanto acontecimiento y, de esa manera, devuelve el pensamiento a su propio origen.[9]

Ese acto de pensar que suspende el intelecto y no puede ser subsumido bajo las restricciones de un sistema de conceptos, por esta misma razón, también suspende la coherencia de todos los sistemas filósoficos existentes hasta la fecha. Es un acto de filosofar que al mismo tiempo suspende la filosofía como doctrina. En este sentido, puede decirse que el último Nietzsche, en Turín, anuncia un acto antifilosófico que transformará a la humanidad en un nivel más profundo que la mera sustitución de un nuevo conjunto de soluciones para la misma serie de viejos problemas filosóficos. Solo el poder de producir esa transformación radical, que introduce un nuevo calendario con un antes y un después en la historia de la humanidad y del mundo, merece el nombre de política. Pero, por la misma razón, este tipo de política debe llamarse más apropiadamente "gran política", en comparación con la cual todas las otras formas de política –no importa cuán violentas o revolucionarias sean– resultarán menores, insignificantes o inauténticas.

Mientras Klossowski analiza la obsesión de Nietzsche con el poder de su propia obra basándose en la relación entre la filosofía y las formas paranoico-delirantes de complot y combate, Badiou ve en Nietzsche una rivalidad entre filosofía y revolución histórico-política, cuyo modelo es la Revolución francesa. Pero, más allá de las discrepancias obvias de estilo y tenor, tanto Klossowski como Badiou responden a la búsqueda enloquecedora del último Nietzsche de la eficacia de su propio acto como gesto pensador dirigido hacia la gran política, que ambos pensadores franceses, además, asocian con la idea radical de "partir en dos la historia de la humanidad", muy reiterada en la última correspondencia de Nietzsche. "El complot comenzó en *Contra Wagner* y, en definitiva, apunta a los dirigentes de la Alemania imperial, obstáculo para la soberanía nietzscheana. Pero a medida que se desarrolla la idea del complot, su finalidad 'actual' se confunde con el propósito mucho más vasto de 'partir en dos la historia de la humanidad'", resume Klossowski. Y, refiriéndose a las grandes preocupaciones que alimentan el estado violento y eufórico del alma de Nietzsche durante el último período en Turín, agrega: "Una vez divulgado el contenido de esa alta tonalidad de alma, es decir, su fondo de intensidad, ¿cómo actuará sobre el destino humano, fuera del suyo propio? ¿Cambiaría el curso de la historia? ¿Acaso él mismo no había

[9] *Ibid.*, pág. 244 (traducción modificada).

dicho, durante este período, que su revelación partiría en dos la historia de la humanidad?".[10]

Menciono el precedente de Klossowski a manera de introducción, no porque me preocupe la angustia de la influencia, reconocida o no, sino para resaltar la especificidad del enfoque de Badiou. Dado que publicó su propia obra magna, *El ser y el acontecimiento*, en 1988, acompañada, un año más tarde, por el programático y (si fuera posible), incluso, más asertivo *Manifiesto por la filosofía*, Badiou tiene buenas razones para recurrir a las últimas cartas y notas de Nietzsche, de exactamente un siglo antes. A comienzos de su seminario de 1992-1993 coloca estas razones bajo tres encabezamientos: una interrogación *tópica* de la naturaleza exacta y del estatus del texto en Nietzsche; una interrogación *histórica* sobre el sentido en que el siglo XX puede haber sido nietzscheano; y una interrogación *genérica* centrada en la cuestión del arte en los textos de Nietzsche, especialmente a través del teatro y de la polémica con Wagner. Más que en cualquier otro lugar, es bajo el primer encabezamiento que en su seminario Badiou analiza la cuestión de la gran política de Nietzsche y qué significa que la filosofía deba convertirse en antifilosofía para poder dividir la historia de la humanidad en dos mitades.

2

Como vimos en la introducción, el seminario de 1992-1993 sobre Nietzsche es solamente el primero en una serie de cuatro seminarios dedicados a pensadores claves a los que Badiou considera antifilósofos. Así, en 1993-1994, continúa el debate sobre Nietzsche con un seminario sobre Ludwig Wittgenstein, cuyos resultados han sido publicados y traducidos en *La antifilosofía de Wittgenstein* y, en 1994-1995, hace otro tanto con un seminario sobre la antifilosofía lacaniana, asimismo publicado recientemente como libro.[11] El libro sobre San Pablo, basado en su seminario de 1995-1996,

[10] *Ibid.*, págs. 99 y 208 (traducción modificada).

[11] Véase Alain Badiou, *La antifilosofía de Wittgenstein,* traducción de María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2016; y Alain Badiou, "Lacan y Platón: ¿Es el matema una Idea?", en *Lacan con los filósofos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1997, págs. 125-144. Este último artículo también fue publicado en una versión más breve y modificada bajo el título "Antifilosofía: Lacan y Platon" en *Condiciones*, traducción de Eduardo Lucio Molina y Vedia, Buenos Aires: Siglo XXI, 2002, págs. 291-309. Más recientemente, véase el volumen sobre Lacan publicado en coautoría por Alain Badiou y Barbara Cassin, *No hay relación sexual. Dos lecciones sobre "L'Etourdit" de Lacan*, traducción de Horacio Pons,

también pertenece a esta serie en tanto Pablo es definido como una de las voces más claramente antifilosóficas de toda la Antigüedad.

¿Cuáles son entonces las características fundamentales que otorgan a la antifilosofía la apariencia de ser una tradición relativamente coherente por derecho propio? Basándose en sus lecturas exhaustivas de Nietzsche, Wittgenstein y Lacan, como asimismo en las referencias ocasionales a Pascal, Kierkegaard o Rousseau, Badiou distingue un pequeño número de rasgos básicos que constituyen el núcleo invariable de toda antifilosofía según él. Recapitulemos, entonces, la lista mínima de características fundamentales que según Badiou constituyen el núcleo invariable de toda antifilosofía. Al menos para el período moderno, como discutí con más detalle en la introducción, esos rasgos invariables son los siguientes:

1. el supuesto de que la cuestión del ser, o la cuestión del mundo, es coextensiva a la cuestión del lenguaje;
2. la reducción de la verdad a ser nada más que un efecto lingüístico o retórico, el resultado de juegos de lenguaje histórica y culturalmente específicios que, deben ser juzgados a la luz de un análisis crítico-lingüístico, discursivo o genealógico;
3. la apelación a aquello que yace más allá del lenguaje, en el límite superior de lo decible, como un dominio de significado, sentido o saber irreductible a cualquier forma de verdad tal como la define la filosofía;
4. la búsqueda de un acto radical cuya flagrante intensidad vital desacredita por anticipado cualquier elaboración teórica o conceptual sistemática;
5. el rol central del sujeto de la enunciación en todo lo que se enuncia, mediante formas experimentales de escritura y transmisión.

La noción del acto es, sin duda, el elemento más importante en la caracterización formal de cualquier antifilosofía; es decir, la confianza en un gesto radical que por sí solo tiene la fuerza de desmantelar y, ocasionalmente, rebasar la categoría filosófica de verdad. Todos los antifilósofos postulan la posibilidad de algún acto radical: la "apuesta" de Pascal, "el salto de fe" de Kierkegaard, la "división en dos de la historia" de Nietzsche

Buenos Aires, Amorrortu, 2011. Por último, el seminario completo sobre Lacan ha sido editado como Alain Badiou, *Lacan: L'antiphilosophie, 3*, París: Fayard, 2013.

o la idea de "acto" que Lacan desarrolla en el Libro XV de su seminario en el año 1967-1968, precisamente titulado "El acto psicoanalítico" y apropiadamente interrumpido por los acontecimientos de mayo de 1968. A diferencia del tratamiento que Badiou da al "acontecimiento" –con el cual, a veces, se lo fusiona apresuradamente– lo que importa en este "acto" no es tanto su verdad impersonal como su efecto –clínico o terapéutico– sobre el sujeto.

Dado que las diatribas del antifilósofo contra la filosofía solo se sostienen por el contraste con la radicalidad del acto como tal, solo la manifestación personal e incluso física del sujeto de la enunciación puede otorgarles credibilidad y, por así decirlo, hacerlas pasar. Este gesto circular, por medio del cual el antifilósofo cae en la cuenta de lo que está en vías de profetizar, eventualmente, le permitirá a Badiou ofrecer lo que a su entender es un diagnóstico intrínseco de la locura de Nietzsche, basado puramente en las restricciones de su propio proyecto final y resumido en el anuncio y la realización simultáneos de la gran política como el acto de dividir en dos la historia de la humanidad.

3

En efecto, Badiou restringe casi por completo su lectura de la "gran política" nietzscheana a la idea formal de la división radical de la historia en dos. Ciertamente, también se refiere al rol de la democracia y su crítica, a la formación y el disciplinamiento de un nuevo tipo de ser humano, a las formas de soberanía o a los matices raciales que caracterizan al nuevo orden jerárquico que propone Nietzsche, a pesar de su odio manifiesto hacia los antisemitas. Pero es la división primordial de la historia en dos mitades, con un antes y un después marcados por 1888 como el Año 1, la que Badiou ve como una categoría del acto, que es la versión de Nietzsche del acontecimiento. "Creo que para Nietzsche el acto no es una superación. El acto es un acontecimiento. Y este acontecimiento es una ruptura absoluta, de la cual Nietzsche es el opaco nombre propio", dice Badiou en una charla en inglés que resume su seminario del año académico de 1992-1993. Y agrega: "Es precisamente a esta correlación entre un acto sin concepto ni programa y un nombre propio, que es suyo solo por casualidad, a la que deberíamos vincular el famoso título de *Ecce homo*: 'Por qué soy un destino'. Yo soy un

destino porque, por obra del azar, el nombre propio 'Nietzsche' vincula su opacidad a una ruptura sin programa ni concepto".[12]

El acto antifilosófico no solo parece haber triunfado anticipadamente en esta rivalidad con el filósofo; también puede presentarse como más radical que los acontecimientos científicos, artísticos o políticos de los cuales toma, sin embargo, la fuerza que sostiene su impulso radical. En cierto sentido, el acto pretende ser más radicalmente científico que toda la ciencia existente, más profundamente estético que todas las obras de arte que conocemos, y más hondamente político que cualquier política que exista en la realidad. Por esta razón, en los casos de Wittgenstein y Lacan, Badiou en seminarios subsiguientes calificará sus respectivas ideas del acto antifilosófico como "archiestéticas" y "archicientíficas", y en el caso de la "gran política" de Nietzsche, encapsulada en la división en dos de la historia de la humanidad, hablará de un acto "archipolitíco". Esto no quiere decir que Nietzsche, Wittgenstein o Lacan deberían ser los principales puntos de referencia si quisiéramos capturar la esencia de nuestra época en términos de política, arte o ciencia. De hecho, al menos en lo que respecta a Nietzsche y Wittgenstein, Badiou nota que a pesar de lo mucho que hablan de estética y de política, su conocimiento sobre los acontecimientos reales que ocurren en esos dominios es sumamente limitado, sino puramente anecdótico. Es por esto que debemos introducir una importante distinción conceptual entre la naturaleza del acto, por un lado, y la sustancia, los materiales o la perspectiva desde la que el acto se presenta a sí mismo, por el otro.

Gran parte de la investigación de Badiou sobre la naturaleza de la antifilosofía se centra, precisamente, en la tensión entre estos dos aspectos –el acto y la sustancia–, entre los cuales existe una extraña relación de desconexión y entrecruzamiento. En el caso de los tres antifilósofos mayores que Badiou estudia en sus seminarios entre 1992 y 1995 esta distinción puede elaborarse de la siguiente manera:

1. en Nietzsche la *sustancia* es el arte y la estética (sobre todo Wagner) pero el *acto* es archipolítico;
2. en Wittgenstein la *sustancia* es la lógica y la matemática (sobre todo a partir de Frege y Russell) pero el *acto* es archiestético;
3. en Lacan la *sustancia* es el amor y el deseo (sobre todo después de Freud) pero el *acto* es archicientífico.

[12] Badiou, *Casser en deux l'histoire du monde?*, pág. 11.

Lo importante es que esta lectura concierne no solo al antifilósofo sino también al filósofo puesto que dialoga con la manera en que este último es retratado, por ejemplo en la diatriba antifilosófica de Nietzsche cuando dice que la filosofía puede y debe redefinir sus operaciones en relación con la verdad del acontecimiento.

Aquí puede resultar útil la comparación con Wittgenstein. Para Badiou, el acto que se busca en el *Tractatus Logico-Philosophicus* tiene mucho que ver con el arte, especialmente con la música entendida como epítome del significado no proposicional desde, por lo menos, Schopenhauer. Pero la antifilosofía agrega una dimensión radical y originaria a su visión del arte al reabsorber la energía del arte en su discurso y apropiársela para sus propósitos únicos. Esta dimensión agregada explica la naturaleza *archi*-estética del acto en Wittgenstein:

> El acto antifilosófico consiste en dejar que se muestre, en la medida en que "lo que hay" es precisamente lo que ninguna proposición verdadera puede decir. Si el acto antifilosófico de Wittgenstein puede ser declarado con legitimidad archiestético, es porque ese "dejar ser" está en la forma no proposicional de la mostración pura, de la claridad, y porque tal claridad no llega a lo indecible sino en la forma sin pensamiento de una obra (siendo la música, por cierto, el paradigma de tal donación para Wittgenstein). Digo archiestético, puesto que no se trata de sustituir la filosofía por el arte. Se trata de incorporar en la actividad científica o proposicional el principio de una claridad cuyo elemento (místico) está más allá de esa actividad, y cuyo paradigma real es el arte. Se trata, por ende, de establecer las leyes de lo decible (de lo pensable), con el fin de que lo indecible (lo impensable, que solo es dado, finalmente, en la forma de arte) se sitúe como "borde superior" de lo decible.[13]

Del mismo modo, la idea de "gran política" de Nietzsche como el acto de dividir en dos la historia del mundo ciertamente está inspirada en la revolución histórico-política. Pero, una vez más, la filosofía (como antifilosofía) se apropia del acontecimiento revolucionario para sus propósitos y resalta el radicalismo explosivo del acto archipolítico en sí, que se configura entonces como *archi*político al servir de palanca para rechazar todos las políticas existentes, incluidas las revolucionarias, por considerarlas insignificantes e inauténticas en comparación:

[13] Badiou, *La antifilosofía de Wittgenstein*, pág. 22.

> Yo afirmo que el acto filosófico es archipolítico en tanto propone revolucionar a la humanidad entera en un nivel más radical que el de los cálculos de la política. Pero debemos dejar en claro que la archipolítica no designa el propósito filosófico tradicional de encontrar fundamentos para la política. La lógica, una vez más, es una lógica de rivalidad, no de supervisión fundante. Es el acto filosófico mismo el que es archipolítico, en el sentido de que su explosión histórica mostrará, retroactivamente, que la revolución política propiamente dicha no ha sido verdadera o no ha sido auténtica.

Para Badiou, la clave para entender la relación de Nietzsche con la política radica en la relación de rivalidad y mímesis de este filósofo con la revolución histórico-política: "Nietzsche representa el acto filosófico como una mímesis amplificada del acontecimiento revolucionario. Y esta mímesis amplificada del acontecimiento revolucionario no retiene de ningún modo su elevación o su superación dialéctica, sino que solamente conserva su incalculable ruptura".[14] Esto quiere decir que el acto archipolítico es tanto una búsqueda de un nivel de cambio más radical, un regreso a las raíces o al principio rector del cambio político, como una revocación supra o superpolítica de la política en su totalidad tal como la entendemos usualmente.

La rivalidad mimética es especialmente transparente con respecto a lo que, según Badiou, constituye el modelo de la revolución histórico-política para Nietzsche, es decir, la Revolución francesa. Esto se hace palpable en el nuevo calendario –que comienza en 1888 como Año 1–, en el uso metafórico de la dinamita y la artillería pesada e, incluso, en la apelación a una especie de terror revolucionario, como cuando Nietzsche afirma en una carta escrita a August Strindberg, a fines de diciembre de 1888: "He convocado a una asamblea de los príncipes en Roma: quiero hacer fusilar al joven emperador";[15] o cuando escribe en su última carta a Franz Overbeck, recibida el 7 de enero de 1889: "Estoy haciendo matar a todos los antisemitas...";[16] o, finalmente, en la famosa carta a Jacob Burckhardt enviada desde Turín el 5 de enero de 1889: "He acabado con Wilhelm Bismarck y todos los antisemitas".[17]

[14] Badiou, *Casser en deux l'histoire du monde?,* págs. 10-11.

[15] Nietzsche, Carta 1229, KGB, vol. 5, págs. 567-8; véase *Escritos de Turín: Cartas y notas de lectura (fragmentos póstumos, 1888)*, ed. José Luis Puertas, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, pág. 437; citado en Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*, pág. 223.

[16] Nietzsche, Carta 1249, KGB, vol. 5, pág. 575; *Escritos de Turín,* pág. 449.

[17] *Ibid.*, Carta 1256, KGB vol. 5, pág. 579; *Escritos de Turín*, pág. 441.

Para Badiou, el uso de este lenguaje explosivo también revela la profunda ambivalencia de Nietzsche hacia la política revolucionaria. No es el contenido socializante sino la forma de ruptura radical lo que fascina al pensador de la gran política. Más aún, es el poder de la ruptura que debe ser transpuesto al acto (anti)filosófico de pensar. Tal transposición coloca el acto de la gran política nietzscheana en una situación de sutura con respecto a la política realmente existente.

> Nietzsche tiene una reacción de fascinación formal y repulsión sustantiva hacia el acto revolucionario. Se propone representar como formalmente equivalentes el acto filosófico en tanto acto de pensamiento y el poder aparentemente explosivo de la revolución histórico-política. En este sentido, aunque es difícil de percibir, sostengo que en el dispositivo nietzscheano existe una sutura primordial con la política.[18]

Aquí comenzamos a percibir la delgada línea de demarcación que separa al filósofo del antifilósofo. Al hablar de "sutura" en Nietzsche, Badiou no se refiere, como lo hace en otro contexto, a la manera en que los filósofos modernos frecuentemente han abdicado de sus poderes delegándolos a los reinos de la ciencia (con el positivismo), la política (en el marxismo) o la poesía (a la luz de cierto heideggerianismo). Badiou define la "sutura" según un escenario mejor explicado en su *Manifiesto por la filosofía*: "La causa más frecuente de dicho bloqueo es que, en lugar de edificar un espacio de composibilidad a través del cual se ejerza un pensamiento del tiempo, la filosofía delegue sus funciones a una u otra de sus condiciones, entregue el todo del pensamiento a un procedimiento genérico. En tal caso la filosofía se efectúa, en provecho de este acontecimiento, en el elemento de su propia supresión".[19] Por el contrario, en la lectura que hace Badiou de Nietzsche, el concepto de "sutura" parece nombrar el movimiento inverso, es decir el movimiento por el cual la filosofía como antifilosofía absorbe la energía revolucionaria de la política para sus propios y exclusivos propósitos. Aquí la filosofía no solo no abdica de su acto en favor de la gran política sino que se apropia del poder de la ruptura revolucionaria –y de los recursos formales de la poesía para garantizar su transmisión profética– en provecho propio, lo cual resulta en una paradójica denigración de la política efectiva. Es una lógica de mímesis y rivalidad antes que de abdicación y autosupresión. La

[18] Badiou, *Casser en deux l'histoire du monde?*, pág. 11.

[19] Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, pág. 37.

lección, entonces, es que, para no caer en las trampas de la antifilosofía, la filosofía, según Badiou, tendría que desarrollar una relación con sus condiciones que, gracias a cierta medida de restricción, resista las tentaciones de sutura también en este otro sentido.

Más aún: si el discurso de Nietzsche reabsorbe el acontecimiento revolucionario mediante la sutura de la antifilosofía a la política, el argumento circular se vuelve inevitable. Nietzsche debe, al mismo tiempo, enunciar que prepara un acontecimiento más radical que cualquier otro acontecimiento político-histórico efectivo y garantizar la autenticidad de esa ruptura pura y exclusivamente sobre la base de ese enunciado. De allí la dificultad para determinar si Nietzsche, ya desde *Así habló Zaratustra*, meramente prepara al superhombre o si él mismo o Zaratustra son ya el primer superhombre:

> Pienso que este círculo, que aquí se manifiesta en una exposición subjetiva cuya sinceridad es casi la de una cierta santidad, es el círculo de toda la archipolítica. Dado que no tiene al acontecimiento como condición, sino que más bien lo detiene o pretende detenerlo en el acto de pensamiento mismo, no puede discriminar la efectividad de su enunciación. La persona de Zaratustra nombra este círculo y otorga al libro ese tono de extraña indeterminación sobre la cuestión de si Zaratustra es la figura de la eficacia del acto o la figura de su pura y simple profecía.[20]

Es por esto que Nietzsche, incluso más que cualquier otro antifilósofo, debe aparecer necesariamente en persona dentro de su propio discurso. Badiou llega al extremo de definir la locura final de Nietzsche en términos de este círculo, donde el sujeto que enuncia cae preso de sus propios enunciados, mientras que la filosofía en líneas generales puede arreglárselas sin tener que preguntar "¿Quién es el que habla?" Incidentalmente, esta resistencia del filósofo explica por qué Badiou, contrariamente al difundido consenso que abarca desde los estudios culturales hasta las políticas identitarias, no piensa que formular la pregunta "¿quién?" o "¿qué tipo?", para cada enunciado, ayude en nada a establecer la verdad de dicho enunciado. De hecho, es exactamente lo contrario, dado que es más probable que esa pregunta suprima la posibilidad de compartir una verdad universal y anónima:

> Afirmo que la pregunta "¿quién?", cada vez que insiste o retorna, suprime el gesto más originario de la filosofía, que, bajo la condición de matemática, ha desplegado precisamente el tema dialógico, es decir, el tema de un pos-

[20] Badiou, *Casser en deux l'histoire du monde?*, pág. 14.

> tulado posiblemente sustraído de la originaridad de la pregunta "¿quién?". La filosofía solo ha sido posible admitiendo la posibilidad de un enunciado anónimo, es decir, un enunciado cuyo examen y circulación no dependan inmediatamente de la pregunta sobre quién lo formula.[21]

La gran política de Nietzsche, en tanto sueño de un acto archipolítico, por contraste, impone a Badiou la tarea de esclarecer las operaciones mediante las cuales la filosofía se acerca al acontecimiento. No obstante, también veremos que la antifilosofía, además de aportarle al filósofo una serie de interlocutores respetables y, tal vez, indispensables, es una constante tentación, incluso, dentro de la propia filosofía de Badiou.

4

La filosofía de Badiou no siempre es capaz de resistirse a sus propias tendencias antifilosóficas. Con este planteo ya no me refiero solamente a la tentación contra la que el propio Badiou, gracias a su diálogo con la antifilosofía, nos pone en guardia y que no es sino la tentación religiosa de asignar sentido o significado al mundo. En cambio, yo diría que la antifilosofía nos enseña que el peligro real, incluso para la propia filosofía de Badiou, consiste en la fusión del acontecimiento con el acto. Para el antifilósofo, la política, el arte o la ciencia no son condiciones sino modelos a imitar y a absorber por la filosofía como si esta última, en tanto antifilosofía, fuera capaz de producir o, incluso, ser un gran acontecimiento por derecho propio.

Así, cada vez que es cuestión del "acontecimiento puro" o "absoluto" en su libro sobre San Pablo, Badiou tiende inmediatamente a compararlo con el acto archipolítico de Nietzsche de partir la historia del mundo en dos mitades, aunque en el resto de su obra, por ejemplo en su *Ética*, ese mismo acto sea calificado de desastre. Lo que emerge más claramente del análisis que Badiou hace de Nietzsche es la posibilidad de que ese deseo de comienzo absoluto sea una desviación debida a la influencia de la antifilosofía, cuyo extremismo el filósofo debería, por lo tanto, tener la tarea de atemperar, aun cuando permita que su atractivo se propague a su propia teoría del acontecimiento.

Este ultrarradicalismo es lo que acecha tras la forma pura del acontecimiento, tal como lo define el cristianismo en el libro de Badiou sobre Pablo o la gran política en el seminario sobre Nietzsche. En otras palabras, el

[21] *Ibid.*, pág. 17.

punto crucial a destacar en este aspecto no es solamente la escisión entre forma buena (el protocolo de la universalización de los acontecimientos) y contenido objetable (la fábula del cristianismo y la resurrección) tal y como explica Badiou en la introducción a su *San Pablo*. Ni tampoco, en el caso de Nietzsche, bastará con revertir al contenido bueno (la Revolución francesa) para atemperar el extremismo de la forma (la desastrosa división de la historia en dos). En cambio, la lección a aprender del exhaustivo estudio que hace Badiou de Nietzsche es que la antifilosofía conduce a una comprensión sesgada de la ruptura radical del acontecimiento, incluyendo su aspecto puramente formal, como una especie de archiacontecimiento: el acto como desviación antifilosófica del acontecimiento.

Por último, quizás también es por eso que Badiou, contrariamente a lo que el propio Nietzsche sugiere en una carta a Brandes, no tiene apuro por perder al autor de *Ecce homo*: "Después de que tu me hayas descubierto no es que fuera una proeza encontrarme: la dificultad es ahora perderme...".[22]

[22] Nietzsche, Carta 1243, KGB, vol. 5, pág. 573; *Escritos de Turín*, pág, 443.

Capítulo 2

Wittgenstein entre la antifilosofía y la sofística

Traducción de Luisa Fernanda Lassaque

1

En una versión anterior del primero de los dos ensayos que componen su breve libro *La antifilosofía de Wittgenstein*, Badiou delimita el escenario y el tono de su análisis de la antifilosofía tomando prestada una breve anécdota de Jacques-Alain Miller, yerno y editor oficial de otro gran antifilósofo moderno, Jacques Lacan:

> No hay que rogarle mucho a Jacques-Alain Miller para que cuente la anécdota de ese "pequeño psicoanalista" que, luego de que todos los días alguien le escupe en el ascensor, se limpia el saco y, muy mojigato él, le responde a un involuntario testigo que se sorprende por la calma que guarda el psicoanalista: "¿Y qué pretende que le conteste? El síntoma es de él". Con esta historia, Miller busca señalar el supino desprecio que acecha al psicoanálisis cuando ya no es más que una piadosa hermenéutica.[1]

[1] Alain Badiou, "Silence, solipsisme, sainteté. L'antiphilosophie de Wittgenstein", *Barca! Poésie, Politique, Psychanalyse* 3 (1994), pág. 13. Todo el pasaje inicial de esta versión previa fue omitido de la versión traducida en el libro, Alain Badiou, *La antifilosofía de Wittgenstein*, traducción de María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2016. Sin embargo, Badiou no borró las siguientes alusiones al pasaje original. Esta es otra razón por la cual, decidí extenderme sobre el pasaje original.

A primera vista, esta anécdota parecería tener una moraleja bastante simple que, además, fácilmente podría transferirse tal como es al terreno de la filosofía, por lo menos, en lo que a la escena filosófica europea concierne. En efecto, muchos de los llamados "filósofos continentales" también parecen estar ansiosos de ir a trabajar para que se les escupa en el ascensor como parte de su rutina diaria: "A este respecto, podríamos decir que hoy hay una gran cantidad de 'pequeños filósofos' que adoran el hecho de que, como síntoma de nuestro tiempo, la gente considere que el deseo del filósofo es algo vil o superfluo".[2] Para Badiou, esta actitud es resultado de la internalización de toda una andanada de ataques contra la milenaria búsqueda emprendida por el filósofo para encontrar la verdad. Cuando se la juzga en el tribunal de la historia mundial, esta empresa no estaría equivocada, sino que es, más bien, dañina o abyecta: "Confrontados con los procedimientos que en nuestra época se han iniciado contra nosotros, y leyendo los registros de este enjuiciamiento, cuya principal prueba es Kolyma y Auschwitz, nuestros filósofos, que cargan sobre sus hombros el peso del siglo y, en definitiva, de todos los siglos desde Platón, han decidido *declararse culpables*".[3] Entonces, de la misma forma que el psicoanálisis corre el riesgo de verse reducido a un insípido reconocimiento del reino universal del síntoma, en el cual cada individuo está apasionadamente apegado a su trauma, también la filosofía, en el nombre de los desastres genocidas y totalitarios que marcan el largo siglo XX, acepta con mucha frecuencia quedar circunscripta a la proclama melancólica de su propia indeseabilidad o a la profecía de su bien merecido e inminente fin. En ambos casos, aunque por diferentes razones y adoptando actitudes muy diferentes –una actitud impávida, en un caso; en el otro, una postura trágico-patética–, esa presteza para declararse culpable de las acusaciones vertidas tanto a las puertas del psicoanalista como a las del filósofo, señala una notable claudicación intelectual.

En realidad, miradas más de cerca, vemos que las implicaciones de la anécdota cambian dramáticamente cuando imaginamos que el objetivo

[2] *Ibid*. Véase la tesis (o, mejor dicho, no-tesis) de Philippe Lacoue-Labarthe, quien afirma que después de Auschwitz el filósofo debe abandonar el deseo de hacer filosofía: "Un muy oscuro imperativo, más allá o más acá del simple rechazo de lo que es dominante, nos ordena a dejar desfondarse en nosotros la filosofía y que nos abramos a esta reducción, a este agotamiento. Ya no hay que tener el deseo de filosofar". Lacoue-Labarthe, *Heidegger, La ficción de lo político: Heidegger, el arte y la política,* traducción al español de Miguel Lancho, Madrid, Arena Libros, 2002, págs. 19-20 (traducción corregida).

[3] Badiou, *Manifiesto por la filosofía,* pág. 8 (traducción modificada). En esta ocasión, Badiou se enzarza en una larga disputa sobre la tesis de Lacoue-Labarthe.

del ataque deja de ser el psicoanalista para pasar a ser el filósofo confeso. En primer lugar, debemos considerar que el papel del analista dentro de la práctica clínica siempre ya implica, hasta cierto punto, un acto consciente de autodestitución. En lugar de aferrarse de manera complaciente a la autoridad del sujeto que se supone que sabe –autoridad esta conferida por el analizando (el paciente) como resultado del proceso de transferencia–, el analista debe permitir que se le convierta en un pedazo de basura o desecho (*déchet*), como a Lacan le gustaba repetir sobre todo, en su seminario de 1967-1968, *El acto psicoanalítico*. Técnicamente hablando, el analista al final debe llegar a ocupar el lugar de *objet petit a*:

> El término final del análisis consiste en la caída del supuesto saber y su reducción al advenimiento de este *objet a*, como causa de la división del sujeto, que llega a su lugar. Quien fantasmáticamente con el analizando juega la partida respecto al sujeto supuesto saber –es decir, el analista– es el que al término del análisis llega a soportar no ser nada más que ese resto, ese residuo de la cosa sabida que se llama el objeto a.[4]

Solo de esta forma, al robársele la última garantía que se encuentra detrás de todo ideal imaginario y de todo mandato simbólico puede el sujeto atravesar sus fantasías y asumir el hecho de que tales fantasías son, en efecto, pantallas que esconden (no otra realidad más verdadera ni más plena, sino, más bien) un vacío sustancial.

A diferencia de lo que podría sucederle a un filósofo, que un analista permita que se le escupa en este sentido no socava de manera fundamental las premisas ni los objetivos del proceso psicoanalítico; lo único que le da a este proceso es una interpretación demasiado física –casi cómica– mientras lo libra de la sostenida práctica clínica que se supone que asegura el acto de modestia del analista. Incluso si imaginamos que el esputador del ascensor no es un don nadie, sino alguien que se ha sometido o que se está sometiendo a un análisis clínico, el problema en realidad tiene que ver con el analista, a quien se lo ve como alguien que renuncia con demasiada rapidez a su deseo, al punto en que el psicoanálisis –que se supone que es una práctica radical y potencialmente una teoría aún más radical del sujeto interviniente– queda, efectivamente, reducida al nivel de una piadosa hermenéutica.

[4] Jacques Lacan, "Séminaire du 10 janvier 1967", *L'Acte psychanalytique. Séminaire 1967-1968* (transcripción no oficial), pág. 87.

Hoy en día, claro está, no hay escasez de pensadores –Slavoj Žižek siendo uno de los que más resuenan de entre ellos– que afirman que la filosofía misma implica un acto similar de autodestitución subjetiva radical. La duda hiperbólica que lleva a la aserción del *cogito* cartesiano, sobre todo, sería un precursor directo del autodesprendimiento del sujeto encontrado en el psicoanálisis de Lacan. Y, en realidad, es cierto que Badiou mismo nos recuerda, en *El ser y el acontecimiento*, que el retorno programático de Lacan a Freud estuvo acompañado por un llamamiento a volver a Descartes. "Lo que localiza al sujeto es el punto en el que Freud solo se hace inteligible en la herencia del gesto cartesiano y en el que, a la vez, lo subvierte, deslocalizándolo de la pura coincidencia consigo mismo, de la transparencia reflexiva", explica Badiou. Y continúa:

> De este modo, el sujeto se encuentra descentrado del lugar de transparencia donde se dice ser, sin que sea necesario leer en esto una ruptura completa con Descartes, de quien Lacan señala que "no desconoce" que la certeza consciente de la existencia, en el seno del *cogito*, no es inmanente, sino trascendente. "Trascendente", ya que el sujeto no puede coincidir con la línea de identificación que le propone esta certeza. Es, en todo caso, su residuo *vacío*.[5]

Entonces, dando por sentado algo que puede estar lejos de ser evidente pese a ser un supuesto habitual incluido en la obra de Badiou –vale decir, que Descartes representa al filósofo moderno por excelencia, de quien Pascal puede, entonces, ser el correspondiente antifilósofo–, estaríamos justificados si quisiéramos extender el alcance de nuestra anécdota a fin de examinar bajo su luz el destino contemporáneo de la filosofía. Sin embargo, apenas intentamos imaginar que los filósofos contemporáneos también, con frecuencia, permiten que se les escupa, debemos tener en cuenta que, a menudo, los psicoanalistas son los primeros en la fila para arrojar su esputo.

En efecto, ya sabemos que pertenece a Lacan el haber revivido el término dieciochesco "antifilosofía" para definir la relación que existe entre su visión del campo freudiano con lo que tradicionalmente nos ha sido legado como filosofía desde, al menos, Platón. Esta animosidad antifilosófica crea una segunda complicación para cualquiera autodenominado "filósofo" que deseara tomar prestada la anécdota de Miller.[6]

[5] Badiou, *El ser y el acontecimiento*, traducción de Raúl J. Cerdeiras, Alejandro A. Cerletti, y Nilda Prados, Buenos Aires, Manantial, 1999, págs. 473-474.

[6] A fin de defender su tesis de que Lacan es, esencialmente, un filósofo que debe ser leído junto con Descartes, Kant y Hegel, Žižek llega al extremo de sugerir que el rótulo

Siguiendo los pasos de Freud, de hecho, Lacan considera que la filosofía es una forma de psicosis. Más específicamente, considera que la filosofía es un discurso de dominio basado en el completo repudio al hecho de la castración simbólica. La filosofía, en tanto amor a la verdad, presupone que existe algo así como un orden completo del ser; no solo del ser en tanto tal que a lo largo de la historia de la metafísica se lo conoce como lo mismo que pensar, pero también como aquello que se supone que, de una forma casi alucinatoria, habla en lugar del filósofo sin ninguna falta ni discontinuidad: "¿Qué es el amor de la verdad? Algo que se burla de la falta de ser de la verdad. Podríamos llamar de otra manera a esta falta de ser, falta de olvido, que nos recuerdan las formaciones del inconsciente. No es nada del orden del ser, de un ser pleno, de ningún modo", argumenta Lacan en su seminario *El reverso del psicoanálisis*, en el cual también examina la obra del primer Wittgenstein. "El amor de la verdad es el amor de esa debilidad a la que le hemos levantado el velo, es el amor de lo que la verdad esconde y que se llama castración".[7]

Los filósofos no quieren saber nada acerca de lo real en el deseo, lo cual, para Lacan, es la imposibilidad de la relación sexual en tanto goce pleno. Ellos hablan del pensamiento del ser en un estado de constante repudio del deseo del sujeto que sustenta todo discurso. Por esto, parece existir una analogía estructural entre filosofía y psicosis. "Pero ¿cómo define pues Freud la posición psicótica en una carta que he citado muchas veces? Precisamente por lo que llama, cosa extraña, *unglauben*, no querer saber nada de ese rincón donde se trata de la verdad".[8] A diferencia de esta situación, la operación analítica también involucra un cuestionamiento constante del amor que

utilizado por Lacan apunta al mal tipo de filosofía postmetafísica. "En resumen, lo que hoy se practica como 'filosofía' son precisamente diferentes intentos de 'deconstruir' algo que llamamos 'corpus filosófico clásico' ('metafísica', 'logocentrismo', etc.). Por lo tanto, es tentador exponer la hipótesis de que aquello a lo que se opone la 'antifilosofía' de Lacan es esta filosofía en cuanto antifilosofía: ¿y si la *práctica* teórica de Lacan implica una especie de *retorno a la filosofía*?". Véase Žižek, *La permanencia en lo negativo*, traducción de Ana Bello, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2013, pág. 27.

[7] *El Seminario de Jacques Lacan*, edición de Jacques-Alain Miller, Libro XVII, *El reverso del psicoanálisis, 1969-1970*, traducción de Enric Berenguer y Miquel Bassols, Buenos Aires, Paidós, 1996, pág. 55.

[8] Lacan, *El reverso del psicoanálisis*, pág. 55. Freud habla de *Unglauben* o "descreimiento" para referirse a la psicosis paranoica en su *Carta 46* (fechada el 30 de mayo de 1896). Lacan discute esa noción, entre otros lugares, en *La ética del psicoanálisis*, libro VII de *El seminario de Jacques Lacan*, págs. 160-161; y en el libro XI, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, pág. 246.

siente el filósofo por la verdad, que, en consecuencia, es puesta en su lugar: no subsumida en la objetividad de un metalenguaje, sino localizada en la topología del sujeto deseante.

Entonces, si intentamos ampliar el significado de nuestra anécdota a ambos campos no son blancos simétricos de la misma línea de ofensiva que ambos serían capaces de aceptar e interiorizar con parecida ecuanimidad. Antes bien, lo que estamos presenciando es una batalla permanente entre filósofos y antifilósofos, en la cual los psicoanalistas prefieren, las más de las veces, unirse al bando de estos últimos contra los primeros, e inversamente, cuantos más filósofos busquen la compañía del discurso del analista, más tienden también ellos a adoptar una postura antifilosófica con respecto a su propio campo y disciplina. Esta asimetría podría ser otra razón por la cual Badiou omite la anécdota de Miller en la versión definitiva de *La antifilosofía de Wittgenstein* publicada como libro, si bien el lector encontrará, de todas formas, varios rastros de ella en el texto traducido, como cuando se menciona el "pequeño filósofo" que encuentra una cierta dosis de perversa gloria en la saliva que el otro depositó en su saco.

Finalmente, hay todavía una tercera complicación –por mucho la más interesante– si queremos ampliar la aplicación de nuestra anécdota. Surge del hecho que si el psicoanálisis le es mucho más funcional a los objetivos de la antifilosofía que a los de la filosofía tradicional heredada de Platón, tal funcionalidad hay que agradecérsela a una cierta convicción de todo aquello que su práctica clínica y terapéutica nos enseña sobre el complejo entramado del saber y el deseo, de la verdad y el goce, o del pensamiento y el cuerpo sexuado. Entre estos polos hay complicidades incómodas e incompatibilidades traumáticas de las que el filósofo en general prefiere no saber nada, mientras que es justamente de ellas que el antifilósofo espera sacar sus conocimientos más profundos y reveladores, en nombre de los cuales está dispuesto a poner a prueba su propio integridad ética y existencial. Así sucede, incluso, en el caso de los antifilósofos que no tienen más que una modesta familiaridad con la tradición del psicoanálisis o que abiertamente resisten la posible influencia de la escuela freudiana de pensamiento. Basta con pensar en las tribulaciones a las cuales Wittgenstein somete a su propio yo según su capricho cuando se aísla no solo de sus seres queridos, sino también de la comodidad personal, económica y profesional brindada por su familia, en Viena, o por sus colegas y amigos de Cambridge. Tal vez la reflexión que surge de tales penurias autoimpuestas no constituye del todo

una forma de pensamiento propiamente dicha si por tal queremos decir una propuesta teórica o doctrinaria provista con un sentido; pero nadie se convierte en antifilósofo sin creer que puede accederse a algún tipo de significado, sentido o saber privilegiados a través del suplicio que implica quedar despojado de toda la complacida autoridad de verdades preestablecidas.

Sea lo que sea que emerja de este proceso de autodesprendimiento –del que sobreviven ciertos elementos, incluso, en la caricatura tragicómica de nuestra anécdota–, sirve precisamente como influencia necesaria para el antifilósofo, cuando este quiere desenmascarar y descalificar las altaneras afirmaciones de su rival filosófico. Sucede que solo a partir de otro tipo de conocimiento o de significado, que podríamos también describir como un tipo afirmativo de no-pensamiento –por ejemplo, para utilizar la bien conocida fórmula Wittgenstein en el *Tractatus Logico-Philosophicus*, el no-pensamiento silencioso que se presenta como el "elemento místico" de eso que se *muestra* o se *manifiesta*, pero que no puede ser dicho– que es posible tratar la búsqueda magistral de la verdad por parte del filósofo como una soberana estupidez desprovista de todo sentido, o como una forma enfermiza y reactiva de no-pensamiento.

2

El interés mostrado por Badiou en la figura del antifilósofo es, en verdad, un asunto bastante tardío.[9] Si bien es cierto que, ya desde 1992, él dedica su seminario en la École Normale Supérieure de París a investigar durante un año a cuatro antifilósofos fundamentales –Nietzsche (1992-1993), Wittgenstein (1993-1994), Lacan (1994-1995) y San Pablo (1995-1996)–, este esfuerzo llega luego de un primer intento de definir la especificidad del acto filosófico, adentrándose en una polémica con la figura que desde siempre ha sido el gran rival del filósofo desde Platón; es decir, el sofista.

Inmediatamente después de que Badiou publica *El ser y el acontecimiento* –que es la formulación más sistemática de su propuesta para darle a la filosofía un nuevo comienzo–, esta polémica con los sofistas de nuestro

[9] Para más contexto, véase la Introducción. En el caso de Wittgenstein, otras dos propuestas para realizar una lectura antifilosófica adoptan un abordaje psicológico y matemático, respectivamente, en Louis Sass, "Deep Disquietudes: Reflections on Wittgenstein as Antiphilosopher", *Wittgenstein: Biography & Philosophy*, edición de James C. Klagge, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, 98-155; y Penelope Maddy, "Wittgensteinian Anti-Philosophy", *Naturalism in Mathematics*, Oxford, Oxford University Press, 1997, 162-171.

tiempo define el camino seguido sobre todo en *Manifiesto por la filosofía*, así como varios ensayos y charlas recopiladas en el volumen *Condiciones*. "La filosofía es siempre la fractura de un espejo", afirma Badiou. "Tal espejo es la superficie de la lengua, sobre la cual el sofista dispone todo lo que la filosofía trata en su acto. Si el filósofo pretende contemplarse en esta única superficie, ve surgir ahí a su doble, o sea al sofista, y puede así tomarlo como él mismo".[10] El interés de Badiou en Wittgenstein también surge, en primerísimo lugar, en el contexto de esta redefinición de la filosofía respecto de su constante duplicarse en el espejo de la sofística: "A lo que habría que añadir que, de la misma manera que Platón tiene por interlocutores, a la vez coriáceos y portadores de modernidad, a los profesionales de la sofística, asimismo la tentativa de radicalizar la ruptura con las categorías clásicas del pensamiento define lo que actualmente sería razonable llamar una 'gran sofística' vinculada esencialmente a Wittgenstein".[11]

Si la filosofía puede y debe recomenzar hoy con un gesto fundacional platónico, como afirma Badiou, entonces también debe reescenificar la batalla del filósofo contra las versiones modernas de Gorgias o de Protágoras. No es exagerado extraer como conclusión, sin embargo, que este primer intento de demarcación no fortalece el autoentendimiento del acto que, para Badiou, sería propio de la filosofía. En cualquier caso, no conduce a nada que se parezca al concienzudo compromiso con la obra del pensador que obtenemos en la lectura de Wittgenstein en tanto antifilósofo. Así, más allá de algunos juicios sumarios que equiparan la gran sofística moderna con el llamado "giro lingüístico", la respuesta de Badiou a los sofistas rara vez excede el nivel de una tentadora invitación para investigaciones futuras con los mismos criterios.[12] Además, con frecuencia, Badiou cae en la trampa de

[10] Badiou, "Definición de la filosofía", en *Condiciones*, pág. 73.

[11] Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, 69 (traducción modificada). Badiou agrega: "Importancia decisiva del lenguaje y de su variabilidad en juegos heterogéneos, duda sobra la pertinencia del concepto de verdad, proximidad retórica a los efectos del arte, política pragmática y abierta: todos ellos rasgos comunes a los sofistas griegos y a numerosas orientaciones contemporáneas, y que explican por qué se han multiplicado recientemente los estudios y referencias consagradas a Gorgias o a Protágoras" (*ibid.*, pág. 69-70). Entre tales estudios de sofistas antiguos y modernos en el contexto del pensamiento francés, Badiou piensa, sin duda, en la obra de Barbara Cassin, por ejemplo, en *L'Effet sophistique*, París, Gallimard, 1995; o en Jean-François Lyotard, *Le Différend*, París, Minuit, 1983.

[12] Lo más cerca que ha llegado Badiou a darles a los sofistas una respuesta sistemática es en su polémica con la obra de su amiga y colaboradora Barbara Cassin: primero, una breve reseña sobre *L'Effet sophistique* publicada bajo el título "Logologie contre ontologie", *Poé- sie* 78 (diciembre de 1996), págs. 111-116; y luego, en un pequeño volumen sobre

redactar meras listas de sofistas modernos o posmodernos; estas listas, como la siguiente, son, por decirlo amablemente, eclécticas: "Juegos de lenguaje, desconstrucción, pensamiento débil, heterogeneidad sin recursos, diferendo y diferencias, ruina de la Razón, promoción del fragmento, discurso en migajas: todo esto argumenta en favor de una línea de pensamiento sofístico, y pone a la filosofía en un impasse".[13] Poco es lo que se obtiene en cuanto a precisión teórica, si una única categoría de la sofística moderna sirve para agrupar pensadores tan diversos como Wittgenstein, Derrida, Vattimo, Lyotard, Rorty o Barbara Cassin, todos los cuales parecen estar aludidos en esta lista. De todos modos, en el caso particular que nos ocupará en el presente capítulo, este desahogar de la ira antisofística pierde de vista las importantes diferencias que existen entre el Wittgenstein temprano y el tardío.

"¿Quiénes son los sofistas modernos?", se pregunta Badiou en un ensayo publicado en el volumen *Condiciones*, antes de responder con una definición de la sofística moderna que casi por entero se limita a los términos que son específicos del *Tractatus*:

> Los sofistas modernos son aquellos que, siguiendo la escuela del gran Wittgenstein, consideran que el pensamiento se encuentra en la alternativa siguiente: ya sea los efectos de discurso, los juegos de lenguaje, o bien la indicación silenciosa, el puro "mostrar" de lo que es sustraído al control de la lengua. Los sofistas modernos son aquellos para quienes la oposición fundamental no es la que hay entre la verdad y el error o la errancia, sino la

---

Lacan, escrito a cuatro manos por Badiou y Cassin, *No hay relación sexual. Dos lecciones sobre "L'Etourdit" de Lacan*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.

[13] Badiou, "La (re)visión de la filosofía en si misma", *Condiciones*, pág. 20. Ocasionalmente, el uso que hace Badiou de la categoría de antifilosofía también se torna laxo y ecléctico. En un texto sobre Louis Althusser, por ejemplo, elogia a su ex profesor porque "fue, contrariamente a Lacan, a Foucault, o a Derrida, todos ellos antifilósofos, fue, sí, el filósofo. Y no solamente mantuvo que había filosofía, sino que enunció que la habría siempre. Sostuvo, en el fondo, la *philosophia perennis*". Véase Badiou, *Pequeño panteón portátil*, traducción de Alejandro Arozamena, Madrid, Brumaria, 2008, pág. 45. Sin embargo, al presentar esa misma colección de conmemoraciones, Badiou afirma que es su intención homenajear a todos los autores analizados allí, incluidos Foucault, Lyotard y Derrida, como filósofos ("Sostener la verdad contra lo ilusorio y, cualquiera que sean las circunstancias, combatir mejor que rendirse, sólo veo una verdadera filosofía, como lo son las de los catorce de los que mi pequeño panteón alberga los nombres propios, aunque se pueda desear otra cosa" [pág. 10]), mientras que en su libro *La antifilosofía de Wittgenstein* alberga la hipótesis de que Althusser puede haber estado cerca de una antifilosofía moderna. Incidentalmente, esto plantea la intrigante cuestión de la ausencia de Marx (pero también la de Freud) en la lista de antifilósofos estudiados como tales por Badiou.

> existente entre la palabra y el silencio, entre lo que puede ser dicho y lo que es imposible decir. O entre los enunciados provistos de sentido y los que están desprovistos de él.[14]

Los sofistas modernos serían los herederos directos del mensaje final del *Tractatus*, que, según Badiou, contradice la idea misma de la filosofía. "En muchos aspectos, lo que se presenta como la filosofía más contemporánea es una poderosa sofística", escribe. Y continúa: "Ratifica el enunciado filosófico final del *Tractatus* –'Lo que no puede ser dicho, hay que callarlo'–, mientras que la filosofía no existe sino para sostener que lo que no puede decirse es precisamente lo que ella se propone decir".[15]

Sin embargo, solo unas pocas líneas más tarde, en el mismo ensayo, Badiou asocia la principal operación sofística –definida aquí como "la reducción de la verdad a un efecto del lenguaje"– con la idea de la norma examinada en *Investigaciones filosóficas*: "El sofista modern trata de remplazar la idea de verdad por la idea de regla. Tal es el sentido más profundo de la empresa, por lo demás genial, de Wittgenstein", escribe Badiou. Y continúa: "Wittgenstein es nuestro Gorgias, y nosotros lo respetamos por eso. Ya el sofista antiguo remplazaba la verdad por el conjunto mixto de la fuerza y la convención. El sofista moderno quiere oponer la fuerza de la regla, y más generalmente las modalidades de autoridad lenguajera de la Ley, a la revelación o a la producción de lo verdadero".[16]

[14] Badiou, "La (re)visión de la filosofía en sí misma", en *Condiciones*, págs. 53-54.

[15] *Ibid*. A la luz de los operadores matemáticos de Paul Cohen para producir un concepto de lo indiscernible –es decir, lo que se encuadra en el concepto de conjunto "genérico"–, Badiou insiste en *Manifiesto por la filosofía* que la conclusión extraída por Wittgenstein en el *Tractatus* contradice la índole misma y la posibilidad contemporánea de hacer filosofía: "Es pues sencillamente falso que de lo que no se pueda hablar (en el sentido de que no hay nada que decir de ello que lo especifique, que le acuerde propiedades separadoras), mejor sea callarlo, Al contrario, hay que nombrarlo, hay que discernirlo como indiscernible. Si aceptamos encontrarnos bajo los efectos de la condición matemática, ya no estamos obligados a escoger entre lo nombrable y lo impensable. Ya no estamos suspendidos entre aquello de lo que no hay sino una 'experiencia' inefable, insostenible, y que deshace el espíritu. Pues lo indiscernible, aunque debilite el poder separador del lenguaje, no está por ello menos propuesto al concepto, el cual puede legislar demostrativamente sobre su existencia", en *Manifiesto por la filosofía*, pág. 66.

[16] Badiou, "La (re)visión de la filosofía en sí misma", *Condiciones*, pág. 7. Aparece un enunciado similar en *De un desastre oscuro*, en un pasaje en el cual Badiou una vez más asocia su visión de la sofística con el Wittgenstein tardío: "Asumir, como lo hacen los sofistas griegos o como lo hace Wittgenstein, que las reglas son el 'fondo' del pensamiento –por lo mismo que este último se encuentra sometido al lenguaje– equivale inevitablemente a desacreditar el valor de verdad. Por lo demás, esta es la conclusión

En este punto podríamos decir que el interés de Wittgenstein para Badiou reside por entero en la distancia mínima pero crucial que separa esas dos afirmaciones, las cuales, como resultado, no pueden ser atribuidas en un pie de igualdad a la tendencia sofística: o bien reducimos la verdad por entero a las normas de la legislación lingüística, o bien el silencio interrumpe el régimen de lo que puede decirse, con lo cual se abre un espacio para la experiencia ética por obra de algún acto radical no-teórico. Para Badiou, esta brecha se corresponde con la distancia que existe no solo entre las *Investigaciones filosóficas* y el *Tractatus Logico-philosophicus*, sino también dentro del *Tractatus* entre, por un lado, las doctrinas generales de la proposición, del mundo, de los nombres y de los objetos, de las cuales obtiene su ímpetu un cierto atomismo lógico; y, por el otro lado, las doctrinas de lo inefable, de lo que no puede decirse, de los tipos de sinsentido, y del elemento místico, de lo cual puede surgir un no-pensamiento afirmativo. Captar esta distancia, sin embargo, requiere que el estudio del marco sofista sea suplementado con un análisis de la índole exacta de la antifilosofía. Como resultado de esta operación, solo el Wittgenstein tardío parecerá ser sofista, un sofista que termine por proponer una antropología cultural centrada en la irreductible diversidad de los juegos del lenguaje y de las formas de vida: "Su obra posterior –que, por otra parte, no es una obra, ya que Wittgenstein tuvo el buen gusto de no publicar ni terminar nada más– pasa de la antifilosofia a la sofistica".[17] El análisis del Wittgenstein temprano, por otro lado, logra un carácter mucho más interesante cuando se lo reformula a la luz de una explicación sistemática de su naturaleza como posible forma de la antifilosofía.

También podemos observar este cambio de enfoque –de una polémica inicial y bastante imprecisa con la tradición de la llamada "sofística moderna" a un compromiso más refinado y concienzudo con la antifilosofía– en los cambiantes modos en los cuales Badiou analiza a Lacan. Además, en ciertos puntos cruciales, este análisis se solapa directamente con las formas en que Badiou y Lacan, respectivamente, entienden a Wittgenstein.

Al principio, como en el caso de *Teoría del sujeto*, Badiou interpela al psicoanalista francés como alguien cuyo tratamiento del lenguaje, la subjetividad

tanto de los sofistas como de Wittgenstein: la fuerza de la regla es incompatible con la verdad, que no es entonces sino una Idea metafísica. Para los sofistas, no hay más que convenciones y relaciones de fuerza. Y para Wittgenstein, no hay más que juegos de lenguaje". Alain Badiou, *De un desastre oscuro: Sobre el fin de la verdad de Estado*, traducción de Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, págs. 57-58.

[17] Badiou, *Lógicas de los mundos*, pág. 594.

y el deseo están siempre a punto de sucumbir a algún tipo de idealismo lingüístico. Lo que Lacan tiene para ofrecer constituiría, como mucho, una estructura dialéctica que, pese a su insistencia materialista sobre el elemento de lo real, no puede resistir el tironeo de una forma moderna de idealismo en el cual al lenguaje –más que a Dios o a la conciencia humana– se le asigna un papel constitutivo. "Lenguaje = estructura, tal es el enunciado constituyente, que no se puede confundir con tal o cual enunciado de la disciplina científica denominada lingüística, y mejor aún –por Lacan– 'lingüistería'", concluye Badiou. "De todas formas, en la medida en que pretende ampliarse hasta llegar a la tesis 'el mundo es discurso', este argumento de la filosofía contemporánea merecería ser rebautizado 'idealingüistería'".[18] En *Teoría del sujeto*, el asunto del estatus de la filosofía como tal no se trata en detalle en ninguna parte, ni tampoco Badiou, en dicho libro, toma partido por el sofista o por el antifilósofo que hay en Lacan, excepto, brevemente, para dejar salir su desaprobación del segundo de estos aspectos: "No apruebo, lo digo francamente, el desprecio que algunos sectarios de Lacan tienen por la filosofía, registrada unívocamente en lo imaginario. Se vanaglorian de ser valientes antifilósofos. Veo, más bien, que protegen la indivisión algebraica del objeto".[19] Estemos o no de acuerdo con Badiou sobre esta cuestión, para él, el resultado de la bravata antifilosófica lacaniana constituiría un bloqueo profundamente conservador de la posibilidad de cambiar la estructura del lenguaje mismo.

Incluso en *El ser y el acontecimiento*, además de señalar, una vez más, los nefandos efectos del giro lingüístico, Badiou evita tematizar el estatus diverso de los discursos de la filosofía y del psicoanálisis. Solo reconoce, como al pasar, el enfoque antifilosófico introducido en la doctrina del sujeto interviniente por parte de Freud y Lacan tanto como por Marx y Lenin: "Está siendo desarrollada una doctrina post-cartesiana del sujeto cuyo origen puede atribuirse a prácticas no filosóficas (la política o la relación instituida con las 'enfermedadaes mentales') y su régimen de interpretación, marcado por los nombres de Marx (y de Lenin), de Freud (y de Lacan), está intrincado en operaciones, clínicas o militantes, que exceden el discurso transmisible".[20] Precisamente porque esas operaciones afirman ir más allá de

[18] Badiou, *Teoría del sujeto*, traducción de Ricardo Álvarez, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, pág. 212 (traducción modificada).

[19] *Ibid.*, pág. 257.

[20] Badiou, *El ser y el acontecimiento,* pág. 9.

lo que es teóricamente transmisible, quienes las plantean también apuntan, con frecuencia, al discurso de la filosofía para considerarlo un exponente de la teoría especulativa que se contrasta luego con la práctica transformativa: "Marx anunciaba el fin de la filosofía y su realización práctica. Lacan habla de la 'antifilosofía' y remite al imaginario la totalización especulativa".[21] No hay otra exposición de este aspecto de las doctrinas de Marx, Freud y sus seguidores. En *El ser y el acontecimiento*, Badiou admite que una filosofía auténticamente contemporánea debe ser capaz de estar a la altura del desafío de tales orientaciones teórico-prácticas, sean estas clínicas o políticas; pero no llega al punto de investigar los efectos que produce este desafío sobre el rango del acto de filosofar como tal.

En suma, en el período que media entre *Teoría del sujeto* y *El ser y el acontecimiento*, Badiou rara vez se adentra en detalle en la antifilosofía y, en obras como *Manifiesto por la filosofía*, que siguen de inmediato a *El ser y el acontecimiento*, sus polémicos comentarios se limitan, por lo general, al conocido par filósofo-sofista visto bajo la luz del giro lingüístico moderno. En cambio, en su aporte a la conferencia *Lacan con los filósofos* –celebrada en París en 1990 bajo el auspicio del Collège international de philosophie y publicada en 1991–, Badiou comienza a operar más sistemáticamente desde el marco de la postura antifilosófica de Lacan. Aun así, sigue en pie la cuestión fundamental de saber si esta antifilosofía puede reducirse a una forma de la sofística:

> Se trata de saber, de una vez por todas, si la antifilosofía, que Lacan reclama, es para nosotros, necesariamente, una figura sofística. Si es así, nos obliga –independientemente de nuestra admiración por lo que, por lo demás, el maestro plantea en el campo del psicoanálisis– a oponer a su antifilosofía la

[21] *Ibid.*, págs. 9-10. Más tarde en el mismo libro de síntesis de su filosofía, Badiou menciona brevemente a Marx y a Freud como los pensadores responsables de una cuarta orientación –antifilosófica– en el pensamiento, además de la constructivista, la trascendente y la genérica. Véase el final de Meditación Veintisiete, "Destino ontológico de la orientación en el pensamiento": "Sostiene que la verdad del impasse ontológico no se puede aprehender ni pensar en la inmanencia de la ontología misma o de la metaontología especulativa. Atribuye la desmesura del estado a la limitación historial del ser, que la filosofía, sin saberlo, solamente refleja para repetirla. Su hipótesis consiste en decir que sólo desde la perspectiva del acontecimiento y de la intervención se puede hacer justicia a la injusticia" (*El ser y el acontecimiento*, págs. 316-317). Pero ni Marx ni Freud merecen una meditación aparte en *El ser y el acontecimiento*, y ni siquiera una sección ni una nota final en *Lógicas de los mundos*.

> rabia argumentativa antisofística que, desde su origen, constituye el "thumos", el meollo de cólera y de polémica, de la filosofía.[22]

Badiou está convencido de que esta ecuación de sofística y antifilosofía no se aplica en el caso de Lacan. Por eso, en la primera versión de su charla escrita para *Lacan con los filósofos*, Badiou distingue una serie de presupuestos que separan al psicoanalista del sofista. Para ser preciso, se trata de tres presupuestos: si el discurso de Lacan no puede reducirse a la gran sofística moderna, es, en primer lugar, porque, para él, existe al menos *alguna* verdad; y esta verdad, además, jamás puede decirse plenamente, pero, como mucho, puede solo ser "dicha a medias" (en francés *mi-dit*, que también, casualmente, es el homónimo de *midi*, el "pleno mediodía" de la afirmación, o la hora de "la sombra más corta" según el tercer gran antifilósofo moderno, Nietzsche). Para Lacan, en segundo lugar y contrariamente a la máxima básica de todos los sofistas, la lógica jamás puede equipararse plenamente con la retórica sin producir algún resto o remanente; tampoco son lenguaje y realidad por completo coextensivos porque siempre existe el horror de algún punto de lo real que se resiste por entero a la simbolización. Por último, la insistencia de Lacan sobre la índole de la verdad en tanto operación o acto –más que como regla para la evaluación de enunciados o proposiciones– también separa su punto de vista sobre la filosofía de un entendimiento puramente sofístico.

Para Badiou, en realidad, estas tres características de la obra de Lacan reciben un mejor tratamiento si las ubicamos bajo la categoría de la antifilosofía. Tal vez esto podría explicar por qué, en la versión abreviada de la charla brindada por Badiou durante la conferencia de *Lacan con los filósofos*, incluida en el volumen *Condiciones*, la parte referida a los límites de la sofística de Lacan se omite por completo y, en cambio, el foco se centra exclusivamente en su antifilosofía. Además, como en el caso del Wittgenstein del *Tractatus*, la investigación respecto del significado de esta última

[22] Badiou, "Lacan y Platón: ¿Es el matema una Idea?", en *Lacan con los filósofos*, pág. 128. Lacan mismo, en el libro XII (al día de hoy, inédito) de su Seminario, titulado *Problemas cruciales para el psicoanálisis*, afirma lo siguiente: "El psicoanalista es la presencia del sofista en nuestra época, pero con otro estatus" (sesión del 12 de mayo de 1965). Cassin cita esta afirmación dos veces en *No hay relación sexual*, págs. 13 y 42. Con todo, si bien ella subsume a Lacan en el grupo de los sofistas, no mide la distancia que existe entre la sofística y la antifilosofía, dato que es crucial para Badiou en la lectura que hace de Lacan. Entonces, ella afirma que la antifilosofía sería el nombre para la "línea común Gorgias-Lacan" (pág. 87), mientras que Badiou mismo, en su reseña crítica de la obra de Cassin titulada *L'Effet sophistique*, extrae la siguiente conclusión: "Lacan con su real está más cerca de Platón que de Gorgias" ("Logologie contre ontologie", pág. 115).

noción nos permite polemizar con los enemigos o adversarios de la filosofía tradicional de manera mucho más productiva que lo que alguna vez podría hacerlo cualquier actualización de la furia antisofística.

Por supuesto, en cada antifilosofía moderna siempre hay numerosos elementos sofísticos, según Badiou ("todo antifilósofo es un cómplice virtual de la sofística", sostiene en *Lógicas de los mundos*),[23] pero estos elementos no son los más importantes, y mayormente tienen que ver con el lado preliminar, negativo o diagnóstico de la antifilosofía. Por otro lado, si los antifilósofos siempre producen un mayor efecto que los sofistas por sí solos, es porque ellos no se limitan a sostener el espejo en el cual los filósofos pueden ver reflejado su lenguaje vacío de todo valor de verdad. A diferencia de los sofistas, los antifilósofos, en efecto, desprecian el acto del filósofo en nombre de otro acto, el cual sería muchísimo más radical que cualquier cosa que la búsqueda metafísica de la verdad alguna vez haya esperado brindar. Y, para Badiou, este entendimiento antifilosófico del acto no solo permite que el diagnóstico dé paso a la disposición de una contraparte terapéutica, sino que, además, es singularmente capaz de arrojar una luz nueva, por vía de contraste, sobre el acto que sería específico de la filosofía, es decir, la captación dentro del pensamiento de las verdades que se producen en la época de uno.

3

Sobre todo en sus seminarios sobre Nietzsche y Wittgenstein, Badiou termina proponiendo una triangulación entre filosofía, sofística y antifilosofía. Ahora, tenemos tres términos y no solo dos, como en la eterna pareja del filósofo y el sofista de Platón, o para Badiou mismo en su obra anterior. Una forma fascinante de entender esta triangulación es captando el rol del sofista y del antifilósofo como educadores necesarios del filósofo contemporáneo.

Para Badiou, tanto la sofística como la antifilosofía pueden definirse como discursos rivales que ponen a prueba la contemporaneidad de la filosofía. El objetivo supremo de involucrarse con estos otros discursos ciertamente consiste en asegurar la inteligibilidad del acto de filosofar; pero, por lo general, este acto no puede demostrar su actualidad sin tomar en cuenta las enseñanzas de sus rivales. La capacidad de la filosofía de estar a tono con su época, en otras palabras, depende de su capacidad de soportar las

[23] Badiou, *Lógicas de los mundos*, pág. 595.

ironías y los sarcasmos del sofista, así como las acusaciones y los insultos del antifilósofo.

En el primer caso, esto significa que la filosofía debe ser capaz de mirar su propia imagen en el espejo que el sofista moderno le pone seductoramente delante. Por más superficial que sea, este reflejo sirve, de todas formas, como un recordatorio indispensable tanto del hecho de que el discurso del filósofo queda atrapado en una batalla constante entre varias disposiciones estilísticas y genéricas, como del hecho que este discurso mismo solo puede producir un concepto vacío de verdad (o de Verdad) sin ser capaz de producir ninguna verdad propia.

El papel del sofista moderno consiste, por un lado, en alertar a los filósofos acerca de la contemporaneidad de su discurso: "La gran sofística moderna –lingüística, estetizante y democrática– ejerce su función disolvente, examina los *impasses* y dibuja el esquema de lo que nos es contemporáneo. Es tan esencial para nosotros como el libertino lo fue para Blas Pascal: nos *alerta* respecto de las singularidades de la época".[24] Y, por otro lado, la función del sofista no es solo estilística ni estética, sino, también, de índole ética. Si no fuera por las justas verbales con su doble retórico que les recuerda el vacío de sus operadores conceptuales, los filósofos podrían creerse capaces de producir algunas verdades sustantivas de su propia cosecha, mientras que las verdades solo puede llegarles desde fuera; es decir, de las prácticas no filosóficas como la ciencia, el arte o la política, que son las condiciones materiales de la filosofía. "El sofista, en todo tiempo, es requerido para que la filosofía sostenga su ética", nos advierte Badiou; y sigue: "puesto que el sofista es aquel que nos recuerda que la categoría de Verdad es vacía".[25] Hacer caso omiso de este recordatorio –por no soportar la compañía del sofista– siempre hace que la filosofía se encuentre en peligro de encaminarse a la desastrosa creencia de que puede desdoblar su propia condición y convertirse en ciencia, en arte o en política por sí sola. Para Badiou, esta es la razón por la cual las diferentes apariencias del sofista deben, en todo

[24] Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, pág. 70 (traducción modificada). La mención que en este pasaje hace Badiou de Pascal como antifilósofo es sintomática de otro aspecto constitutivo de su propuesta de triangular la filosofía, la sofística y la antifilosofía: para un sofista, el antifilósofo está tan excesivamente apegado a la verdad como lo está el filósofo, si bien lo está a la manera de una "verdad" no filosófica sobre la verdad de la filosofía. Tanto el filósofo como el antifilósofo mantienen una noción excesivamente potente del acto, mientras que el discurso de la sofística se ve por completo aliviado de la carga de esa noción.

[25] Badiou, "La (re)visión de la filosofía en sí misma", en *Condiciones*, pág. 67.

momento, ser reconocidas y retomadas una y otra vez como parte de la autodefinición de la filosofía. "La historia de la filosofía es la historia de su ética: consiste en una sucesión de gestos violentos a través de los cuales la filosofía se retira de su reduplicación desastrosa. O incluso: la filosofía en su historia no es más que una desustancialización de la Verdad, que es también la autoliberación de su acto".[26] ¿Dónde, entonces, está la diferencia? Si, retórica o discursivamente, la filosofía y la sofística son imágenes indistinguibles en el espejo, la una de la otra, ¿dónde está la fuente de su feroz trifulca dialéctica respecto de cuestiones del lenguaje, del ser, del sentido y de la verdad? De acuerdo con Barbara Cassin, gran experta en la tradición de la sofística clásica y estrecha colaboradora de Badiou, esta batalla involucra nada menos que la orientación fundamental del pensamiento –lo que ella llama "la decisión del sentido"– desde los antiguos hasta los modernos y los posmodernos. Esta es la decisión entre las siguientes dos opciones: o bien se considera que el lenguaje posee un sentido unívoco capaz de captar el ser en el discurso de la ontología como la ciencia del ser en tanto ser, o bien el lenguaje es equívoco de comienzo a fin; pero entonces el discurso de la metafísica, o el de la ontología, debe ser reemplazado con una sofística generalizada, o logología, en la cual no hay ser, excepto lo que las ficciones del lenguaje tienen la capacidad de crear.

Para Cassin, Aristóteles es la figura fundadora detrás de la orientación metafísica, mientras que ella considera que Demócrito inició el jugueteo sofístico que llega a un casi ilegible clímax en ciertos textos lacanianos como "L'Étourdit" (traducido como "El atolondradicho"). Con esta lectura, el psicoanalista francés parece ser ante todo un sofista que nos confronta con la decisión del sentido. Veamos cómo define Cassin esa elección fundamental:

> Por el lado de la filosofía, el sentido de una palabra, dado en la definición, expresa la esencia de la cosa, y por eso no puede no haber univocidad: un "hombre" es un hombre. Por el lado de Lacan, el sentido único, el un-sentido, es un in-sentido, esto es, está privado de sentido (la homofonía deja constancia desde siempre del equívoco), e incluso: es significación, pero no sentido. El sentido no puede sino ser equívoco, y esto se llama "au-sentido", escape fuera de la norma aristotélica del sentido –una norma, por otra parte,

[26] Badiou, "Definición de la filosofía", en *Condiciones*, pág. 73.

> constitutiva de la regulación perenne del lenguaje, de manera que no deja de retornar ni más ni menos que el inconsciente–.[27]

Si el filósofo siempre necesita al sofista como adversario es porque la univocidad del sentido no puede ser demostrada excepto por la negativa, señalando la contradicción que surge apenas uno intenta afirmar cualquier cosa que la niegue. En realidad, si fuésemos a confeccionar una lista de todos los adversarios cuya "contradicción performativa" ha sido utilizada a favor de la filosofía de esta forma en particular, desde Platón y Aristóteles hasta Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel, resultaría ser que los sofistas, en realidad, han sido los protagonistas de otro entendimiento de la filosofía, cuyos orígenes todavía se encuentran en la antigua Grecia.

El objetivo fundamental de Cassin al reconocer el protagonismo de la sofística es darle a la historia de la filosofía un comienzo diferente.

¿De qué manera? Llevando la decisión del sentido lejos del principio de univocidad y de regreso al equívoco lingüístico. A diferencia de lo que sucede en la historia heideggeriana de la metafísica, pero con un ánimo similarmente ambicioso, este otro comienzo no nos invita a pasar de Platón a los presocráticos, sino a hacerlo de Aristóteles a Demócrito, Gorgias o Protágoras: "Se puede decir que B. Cassin ensaya una síntesis entre Heidegger (hay sin duda un inicio griego que nos destina y nos transita) y el giro lingüístico (todo es lenguaje, y la filosofía más cercana a lo real es una retórica general). Como héroe de esta síntesis, Gorgias llega para disputarle a Parménides su hegemonía".[28]

Para Badiou, el filósofo ciertamente no puede ignorar el poder de la seducción de la súplica que hace el sofista en la lucha entre ontología y logología. Al contrario, sucede que tal capacidad de seducción le habla de la necesidad de tener en cuenta el marco discursivo del acto filosófico. Incluso si este acto en las manos del sofista queda aplanado hasta el punto de desvanecerse en la superficie del lenguaje, la rivalidad mimética en la cual la metafísica y la retórica, o la ontología y la logología, intercambian golpes imitando los recursos de su oponente sirve, de todas formas, para alertar al filósofo acerca de las singularidades lingüísticas de su época.

En última instancia, la objeción interpuesta por Badiou al argumento sofístico no consiste en una indignación moral, sino en un cierto desinterés

[27] Cassin, *No hay relación sexual*, pág. 24. Cassin introduce un juego de palabras con *ab-sens*, que en francés suena como *absence*, "ausencia"; por eso, "au-sentido".

[28] Badiou, *Lógicas de los mundos*, págs. 595.

o, incluso, en un aburrimiento intelectual. Como escribe en su análisis de la obra de Cassin:

> Lo que la filosofía con Platón repudia no es la paradoja ni la complejidad "inmoral" de la primacía del no-ser, ni la soberanía del lenguaje. Es, por el contrario, la *ligereza* de la "solución" sofística. Que ese no-ser constituya la regla para el ser es algo de lo cual los sofistas se jactan; pero lo que es difícil de hacer es no enunciar esto y alegremente deducir de ello la legitimidad "democrática" del retórico; es ingeniárselas para *pensar* esto y deducir matemáticamente de ello la laboriosa existencia de *algunas* verdades.[29]

Ahora, precisamente, el discurso del sofista –si bien es un gran educador porque pone a prueba el protocolo lingüístico y estilístico de la contemporaneidad filosófica– se ve aliviado del lastre de cualquier tipo de acto que pudiera apoderarse de la existencia de una verdad que se encuentre fuera del equívoco esencial del lenguaje. Desde un punto de vista político, además, resulta que el efecto de este vaciamiento de la categoría de la verdad es profundamente conservador. "¿A qué apuntamos en la sofística? Al hecho que, bajo su apariencia subversiva, en cuanto a pensamiento, ella autoriza solo una variante técnica de la conservación de la lingüística y de los recursos políticos", añade Badiou. Incluso si disentimos de este retrato general del conservadurismo del sofista, en definitiva, el desafío a la filosofía que proviene de esta tradición no atrapa la atención del filósofo durante mucho tiempo. "Como habría dicho Deleuze, aunque él tampoco creía en la verdad, la sofística no es 'interesante'", escribe Badiou; y agrega: "Además, este es el argumento supremo y principal para Platón: no es tanto que el sofista sea inmoral como que es fastidioso: 'si [...] disfruta de arrastrar el argumento de un lado al otro, es porque se dejó llevar por algo que no vale mucho la atención de nadie'".[30]

En el caso de la antifilosofía, la rivalidad es de una intensidad por completo diferente. Aquí, no solo la ironía juguetona da paso a la violencia

[29] Badiou, "Logologie contre ontologie", pág. 114.

[30] *Ibid.*, 115-116. El término en francés traducido como "fastidioso" es *ennuyeux*, que también significa "aburrido", "molesto" o "enojoso". La cita directa está tomada de *El sofista* 259c, de Platón. En cuanto a la noción deleuziana de lo interesante, véase por ejemplo el siguiente comentario: "Únicamente los profesores pueden escribir 'falso' en el margen, y aún, pero los lectores tienen más bien dudas acerca de la importancia y del interés, es decir acerca de la novedad de lo que se les ofrece para su lectura", en Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, traducción de Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 2011, pág. 83.

argumentativa con la cual el antifilósofo hiere e insulta, sino que, además, como resultado de este redoble de la apuesta, la respuesta del filósofo debe, también, ser diferente. Ya no es solo una cuestión de reconocer el reflejo vacío del filósofo ante el espejo del lenguaje, sino, más bien, de atravesar voluntariamente la experiencia de un suplicio existencial. A diferencia de los sofistas, los antifilósofos no quedan satisfechos con enviar el mensaje de la metafísica de regreso a su remitente con una socarrona sonrisa; también apuntan a los mensajeros mismos y los cubren de insultos. "¿Y por qué deberíamos siempre bendecir los insultos que se nos dirigen a nosotros, los filósofos?". Badiou se pregunta en voz alta:

> Pascal nos declara inútiles e inciertos; Nietzsche nos denuncia a cada uno de nosotros como "el más criminal de los criminales"; Wittgenstein da por sentado que nuestras proposiciones y preguntas son un sinsentido uniforme; y Lacan, con hilaridad, propone reemplazar "ontología" con "hontología". Y luego ¿deberíamos capitalizar a nuestro favor este flagrante intento de desacreditar la filosofía *de una vez y para siempre*?[31]

Sin embargo, también en este punto las invectivas contienen enseñanzas valiosas para pensar a fondo la especificidad del acto filosófico, Así, de la misma manera que Lacan es un educador indispensable para cualquier filosofía que busque ser auténticamente contemporánea, Badiou propone ver en Wittgenstein un héroe cuya causa no debería perderse a manos del filósofo. "Lacan se instituye como educador de todo filósofo por venir. Yo llamo filósofo contemporáneo a aquel que tiene el valor de atravesar sin flaquear la antifilosofía de Lacan", escribe en *Condiciones*; y el mismo argumento puede sostenerse respecto de los otros dos grandes antifilósofos modernos, Nietzsche y Wittgenstein, quienes prescriben, en forma muy parecida, un nuevo deber para con la filosofía, de acuerdo con Badiou:

> La antifilosofía es siempre lo que, en sus extremos mismos, afirma el nuevo deber de la filosofía, o su nueva posibilidad en la figura de un nuevo deber. Pienso en la locura de Nietzsche, en el extraño laberinto de Wittgenstein, en la mudez final de Lacan. En los tres casos, la antifilosofía toma la forma de

[31] Badiou, "Silence, solipsisme, sainteté", pág. 13. Estas son las palabras con las que se abre el ensayo, justo antes de la anécdota tomada de Jacques-Alain Miller. *Hontologie* es un juego de palabras de Lacan mediante el cual trata de hacerle vergüenza a la ontología (*honte* siendo "vergüenza" en francés).

> un legado. Le deja algo más allá de sí misma a la cosa misma contra la cual pelea. La filosofía es siempre la heredera de la antifilosofía.[32]

La razón por la cual este segundo discurso rival le parece tanto más interesante al filósofo es la siguiente: mientras el sofista instaura una mímesis generalizada a partir de la cual se han sustraído todas las nociones del acto de apoderarse de las verdades, el antifilósofo denuncia el acto filosófico en el nombre de otro acto, que pone al filósofo en alerta de una forma singular respecto de los sucesos–del arte, de la política o de la ciencia– que definen el momento contemporáneo.

A fin de desenmascarar la captura filosófica de la verdad y calificarla de nefando subterfugio, los antifilósofos se apoderan de los materiales que tienen a su disposición en su época y afirman que el tratamiento que ellos hacen de esos materiales es capaz de superar al filósofo en todo sentido. Enfrentados con un invento científico, una creación artística o un experimento político, ellos no vuelcan estos materiales hacia la eternidad como ideas universales, sino que absorben su fuerza singular en los protocolos de su propio entendimiento del acto. Los antifilósofos se apropian de la fuerza de estos sucesos y pueden apoyarse en este impulso para suprimir el acto filosófico, afirmando tener acceso a una dimensión que sus rivales, por fuerza, tienen que conoce pero no pueden.

En última instancia, entonces, siempre hay un aspecto de radicalidad irrefutable en la médula del acto antifilosófico, en respuesta a lo cual el filósofo queda tan impotente como cualquier amo interpelado por la histérica refutación "¡Diga lo que diga, no es eso de lo que se trata!". Sin embargo, de la misma forma que el psicoanálisis comienza por escuchar el discurso histérico, también la filosofía puede fortalecer su posibilidad contemporánea escuchando los insultos y las provocaciones del antifilósofo, quien lo pone en contacto con los acontecimientos de su tiempo. Como dice Badiou en una entrevista: "Es la razón por la cual los filósofos perpetuamente tienen que dedicarse a las experiencias de su tiempo, tener un oído para lo que está ocurriendo, y escuchar tan atentamente al antifilósofo, puesto que lo que el antifilósofo les está diciendo continuamente es: 'Pero lo que tú estás discutiendo ya no existe más, o no existe en realidad, y además está esto por ejemplo de lo que tú no hablas y sin embargo es lo esencial', etc. Se

[32] Badiou, *Condiciones*, pág. 187; y "Who Is Nietzsche?", traducción de Alberto Toscano, *PLI: The Warwick Journal of Philosophy* 11 (2001), pág. 10.

trata de una convocatoria real al tiempo de uno. Es en verdad una carrera contra el tiempo". [33]

En esta carrera contra el tiempo, el antifilósofo bien puede ocupar la posición de la tortuga que ningún Aquiles filosófico podrá jamás rebasar. Pero para Badiou, esta situación no hace que sea menos urgente escuchar la voz del antifilósofo.

No solo puede parecer que el acto antifilosófico haya ganado de antemano en esta rivalidad con el filósofo, sino que este acto puede también presentarse como más radical que cualquier acontecimiento científico, artístico o político del cual este acto toma la fuerza de su radical impulso. En un sentido, el acto resultante quiere pasar como más radicalmente científico que toda la ciencia existente, más profundamente estético que todas las obras de arte conocidas, y más profundamente político que cualquier política realmente existente. Por este motivo, Badiou llama "archipolítico" al acto antifilosófico en el caso de Nietzsche; "archiestético" en el caso de Wittgenstein; y "archicientífico" en el caso de Lacan. Esto no significa que Nietzsche, Wittgenstein ni Lacan sean las personas idóneas a las cuales recurrir si quisiéramos captar la esencia de nuestro tiempo en materia de política, arte o ciencia. En realidad, al menos en los casos de Nietzsche y Wittgenstein, Badiou señala que, pese a todo lo que ellos han dicho sobre política y estética, el conocimiento que ambos tienen sobre los acontecimientos reales que tienen lugar en esos campos es, en verdad, muy limitado y, casi podría decirse, bastante anecdótico. Por este motivo, debe introducirse una distinción conceptual importante entre la índole del acto, por un lado, y, por el otro, el tema, los materiales o el sesgo desde el cual se presenta el acto. Una gran parte de la investigación emprendida por Badiou respecto de la índole de la antifilosofía se centra precisamente en la tensión que existe entre estos dos aspectos entre los cuales existe una extraña relación de desconexión y atravesamiento, llamémoslos el acto y la materia o sustancia en la cual este busca intervenir con un corte radical.

Aunque la materia define los intereses aparentes del antifilósofo, Badiou sostiene que no es este el lugar donde puede encontrarse la fuerza singular del acto. En el caso de Wittgenstein, por ejemplo, el antifilósofo ciertamente dedica el grueso de su trabajo a la investigación de la lógica y de la matemá-

[33] Badiou en Bruno Bosteels, "Posmaoísmo: Un diálogo con Alain Badiou", *Acontecimiento: Revista para pensar la política*, número especial 24-25, 2003, pág. 69. También se reproduce esta entrevista en Bosteels, *Badiou y lo político*, págs. 394-424.

tica, mientras que sus comentarios acerca del arte –la música o las novelas de Dostoievsky y Tolstoi– son, en verdad, muy limitados en comparación. De todas formas, puede decirse que el acto o la actividad planteada por la antifilosofía de Wittgenstein, en tanto palanca principal de influencia contra la pecaminosa tontería de la filosofía heredada, son de índole estética o archiestética.

En suma, mientras que la rivalidad con la sofística confronta al filósofo con la mímesis de un protocolo discursivo que pone la filosofía en contacto con las singularidades lingüísticas de su época, vacía de todo acto, la rivalidad con la antifilosofía es, más bien, una rivalidad de acto contra acto. Siempre hay otro acto más radical respecto del cual el antifilósofo sostiene que existe una verdad no filosófica de la categoría filosófica de la verdad. Para Badiou, ninguna filosofía contemporánea es posible sin atravesar este desafío, dado que la sofística y la antifilosofía marcan, precisamente, el campo en el cual se determina esta contemporaneidad.

4

En varias sesiones de su seminario sobre Wittgenstein, Badiou ilustra esta triangulación entre filosofía, sofística y antifilosofía mediante el análisis de dos lecturas más antiguas, pero igualmente esclarecedoras de Wittgenstein; se trata de la sesión de Jacques Lacan del 21 de enero de 1970 de su seminario *El reverso del psicoanálisis*, y del artículo "Keeping Philosophy Pure: An Essay on Wittgenstein", de Richard Rorty, publicado por primera vez en 1976 y reimpreso como parte de la colección de ensayos reunidos bajo el título *Consecuencias del pragmatismo*. Estas interpretaciones brindan útiles contrapuntos al presentado por Badiou porque este introduce la visión que tiene Rorty acerca de Wittgenstein como la de un sofista, mientras que Lacan lee a Wittgenstein en una decidida clave antifilosófica. El objetivo de Badiou es generar un camino en el medio, con una lectura filosófica de la antifilosofía que sea igualmente distante de las otras dos –la sofística y la antifilosófica– y, al mismo tiempo, que esté igualmente comprometida con ellas.

Más allá de la etiqueta que queramos adherirles a sus respectivas posiciones, lo que es más llamativo en esta confrontación es el hecho de que Rorty y Lacan están en completo acuerdo en que el Wittgenstein del *Tractatus* sigue siendo, en definitiva, un filósofo hecho y derecho. La diferencia reside en que, para Rorty –al igual que para muchos lectores del Wittgenstein "estadounidense", incluido Stanley Cavell–, las *Investigaciones filosóficas* nos

brindan una potencial salida a este *impasse*, mientras que Lacan, a semejanza de Badiou, prefiere quedarse en los *impasses* del primer Wittgenstein, a quien lee como poseído por una notable "ferocidad psicótica" de la cual el psicoanálisis todavía tiene mucho que aprender si quiere estar a la altura de su ambición antifilosófica.

Para Rorty, la fuerza de la obra tardía de Wittgenstein –ejemplificada en el enorme impacto que han tenido y que siguen teniendo las *Investigaciones filosóficas*– reside en el hecho de que Wittgenstein no propone una solución alternativa para los típicos problemas de la filosofía transmitidos desde Platón a Descartes y Kant, e incluso hasta el *Tractatus*. Como tal, el Wittgenstein tardío se encuadraría en una orientación pragmatista, entendida en su sentido amplio, compartida con los adeptos de John Dewey. Explica Rorty: "Quiero sostener que el Wittgenstein tardío se encuentra en el mismo grupo que Dewey, de la misma forma que el Wittgenstein temprano está en el mismo grupo que Kant; que el hecho de que Dewey desacreditara las nociones tradicionales de filosofía, y su intento de demoler las distinciones que existen entre arte y ciencia, entre filosofía y ciencia, entre arte y religión, y entre moral y ciencia son el resultado natural de la crítica wittgensteiniana a la tradición cartesiana". Desde este punto de vista, se define la filosofía como un género literario o como una tradición cultural entre otras, que, además, puede haber agotado su utilidad o que, en la actualidad, en cualquier caso, se encuentra delante de nosotros a punto de marchitarse para siempre:

> Según el punto de vista de Dewey, la "filosofía" que les es común a Platón, a Kant y al *Tractatus* es, en efecto, una tradición cultural distintiva, pero no es un *Fach*, un tema de estudio (aunque su estudio sí lo es). La filosofía en su sentido amplio –aproximadamente, el tipo de escritura que generaliza de manera tan abarcadora que uno no tiene otro compartimiento donde colocarla– es otra cosa, pero tampoco es *Fach*. Si no hay *Fach*, si no hay problemas meta- filosóficos sobre sus temas ni su método, entonces no hay dilemas del tipo que he estado examinando.

En lugar de invertir una cantidad mayor de tiempo buscando algún necesario fundamento de principio–sea en el orden de las cosas, en las facultades de la mente o, finalmente, en la forma general del lenguaje–, sería mejor abandonar por completo el anhelo de necesidad conceptual: "Dejar de utilizar el concepto de necesidad implicaría dejar de intentar mantener

pura la filosofía; pero ese intento, creo, ya nos ha costado demasiado movimiento desperdiciado".[34]

El análisis rortyano de costo-eficiencia convierte, en definitiva, al antifilósofo en el proponente de una cultura post-filosófica. Con esta frase se refiere a "un estudio de las ventajas y desventajas comparativas de las diversas formas de hablar que ha inventado el ser humano" y que se encuentra más cerca de la crítica literaria o cultural que del ideal de filosofía en tanto ciencia pura, para la cual Rorty reserva el sustantivo Filosofía, con mayúscula inicial. "Se parece, en pocas palabras, a lo que a veces recibe el nombre de 'crítica cultural', una frase que ha sido utilizada para designar el carrusel literario-histórico-antropológico-y-político" del que muchos pensadores –incluido el Wittgenstein del *Tractatus*, así como esos wittgensteinianos que buscan encontrar en él el medio de poner a la filosofía de nuevo sobre el terreno científico firme como filosofía del lenguaje– desean bajarse en espera de saltar "de la filosofía a la Filosofía".[35] Para el autor de *Consecuencias del pragmatismo*, todo el truco consiste en no bajarse del carrusel en cuestión, sino quedarse en él todo el tiempo que sea posible, sin querer mantener pura la filosofía.

A los ojos de Badiou, esta lectura pragmática de Wittgenstein puede verse como la labor de un sofista. Es una súplica para lograr un cese inmanente de la filosofía –ahora reducida a ser nada más que una tradición cultural– en la forma en que nos llegó desde Platón. Esta tradición cultural pierde su carácter distintivo en el mismo movimiento en el que cualquier pretensión de verdad se desvanece junto con el rol de la ciencia –en particular, la matemática– como condición privilegiada para la existencia de la filosofía. "La ciencia como fuente de 'verdad' –un valor que supera en rango la mera bondad de la virtud moral y la mera belleza del arte– es una de las nociones cartesianas que se desvanecen cuando se desvanece el ideal de 'filosofía en tanto ciencia estricta'", concluye Rorty. "La 'resistencia de Wittgenstein a la ciencia' se interpreta mejor, creo yo, como una resistencia a toda la tradición cultural que hizo de la verdad –el cruce exitoso del vacío que divide el ser humano,

[34] Richard Rorty, "Keeping Philosophy Pure: An Essay on Wittgenstein", *Consequences of Pragmatism: Essays 1972-1980*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, pág. 28. Más recientemente, véase también la excelente selección del Wittgenstein "estadounidense" y/o "nuevo", desde Stanley Cavell a Cora Diamond, en la colección de ensayos titulada *The New Wittgenstein*, edición de Alice Crary y Rupert Read, Londres, Routledge, 2000.

[35] Rorty, *ibid.*, págs. xxxviii y xl.

por un lado, y, por el otro, el mundo– una virtud central".[36] Ponerle punto final a esta tradición, entonces, exige la total relajación o aflojamiento del discurso del filósofo, del que deben liberarse todos los firmes remanentes del acto de capturar verdades. Por otro lado, como el Wittgenstein del *Tractatus* todavía alberga el secreto deseo de superar las verdades de la ciencia natural con una captación más elevada del sentido del mundo, sigue atento buscando alguna virtud –ética o estética, más que doctrinaria–; y en este sentido, puede considerarse alternativamente como demasiado filósofo o demasiado antifilósofo. Para cualquier sofista, en efecto, ambos son igualmente culpables de apegarse a un entendimiento potente del acto, cuya prescindencia es lo que precisamente nos enseñaría una cultura post-filosófica.

Con todo, según Badiou, esta lectura de Wittgenstein –como cualquier buena interpretación sofística– se las ingenia para captar un aspecto crucial de su pensamiento; es decir, la cuestión del estilo. Por ejemplo, en vez de ver en él un torpe intento de hacernos volver a una forma más pura de la filosofía, Rorty propone que leamos las *Investigaciones* como un ejemplo supremo de sátira literaria. "Los intentos típicos de derrocar los problemas tradicionales de la filosofía moderna han llegado en la forma de propuestas sobre la forma en que deberíamos pensar, con el objetivo de evitar esos problemas", escribe Rorty. Pero esto es precisamente lo que el autor de las *Investigaciones* no hace: "Cuando Wittgenstein se encuentra en su mejor momento, evita decisivamente tal crítica constructiva y se apega a la sátira pura".[37] De nuevo, puede decirse que la elección que se nos presenta coincide con la diferente misión que subyace al *Tractatus* y a las *Investigaciones*, desde un cierto sueño que ya quedó atrás acerca del atomismo lógico, hasta la propuesta de una cultura post-filosófica. "O bien Wittgenstein muestra que los medios empíricos pueden utilizarse para descubrir los 'límites del lenguaje' (en cuyo caso, el error filosófico será, más que nada, una imposibilidad de obtener suficientes hechos), o bien juega, de algún modo, con nuestros sentimientos encontrados sobre la tradición filosófica (ora al modo de un satírico, ora al modo de un psicoanalista de salón)".[38] En todos estos casos, no hay duda de que solo la segunda opción es productiva a los ojos de Rorty.

La fuerza de Wittgenstein –que, a este respecto, consiste en proponer un régimen para el inmanente cese de la filosofía– es inseparable de su obra en

[36] *Ibid.*, págs. 34-35.

[37] *Ibid.*, pág. 34.

[38] *Ibid.*, pág. 27.

tanto polemista que abandona el deseo de encontrar la virtud de la verdad en cualquiera de sus variantes. En este sentido, bien puede ser un antifilósofo, pero un antifilósofo que está en su mejor momento cuando ya no apunta a realizar ningún acto radical, o cuando ya no existe ningún principio ni axioma vinculante en un sentido fuerte, sino solo los poderes ficticios que forman un estilo retórico. "Si dejamos de pensar en Wittgenstein como el teórico antropocéntrico que dijo que la necesidad proviene del hombre, y comenzamos a pensarlo como el satírico que sugirió que continuáramos sin el concepto de necesidad; si así lo hiciéramos, tendríamos menos dilemas sobre qué tipo de disciplina era la filosofía, pero solo al precio de dudar de su existencia misma".[39] Respecto de este último precio, Rorty está muy conforme con pagarlo porque hacer lo contrario –por ejemplo, cruzar el vacío que existe entre el hombre y el mundo, o entre el ser y el acontecimiento con la suposición de *algunas* verdades– equivaldría a que se produjera una violenta interrupción de la conversación cultural-democrática del género humano o, al menos, del hombre etnocéntrico de Occidente.

Mientras que, a los ojos de Rorty, Wittgenstein nos invita a relajar la filosofía hasta el punto de su indistinción de la crítica literaria o cultural, Lacan, en *El reverso del psicoanálisis*, invoca el *Tractatus* como un trampolín desde el cual someter a la filosofía a una tensión extrema. Podemos captar algo de la enorme diferencia en intensidad que existe entre estas dos interpretaciones si contrastamos la conclusión de Rorty, que es una alusión al párrafo 133 de las *Investigaciones filosóficas*: "Lo que le da su poder a la obra de Wittgenstein, creo, es la visión de un punto donde 'podemos dejar de hacer filosofía cuando queramos'", con la enigmática aseveración que se dice que Lacan colocó como letrero en la pared de su consultorio: *Ne devient pas fou qui veut*, "No se vuelve loco el que quiere".[40] En oposición a la propuesta del sofista de relajar la conversación democrática a favor de la cultura post-filosófica, obtenemos, como imagen del antifilósofo, una rarefacción casi aristocrática del discurso que bordea la locura. Lo que le fascina a Lacan de Wittgenstein es precisamente el grado al cual, al igual que pocos otros pensadores aparte de él, despliega una capacidad excepcional para

[39] *Ibid*.

[40] Rorty, *ibid*., págs. 35-36; confróntese con Wittgenstein: "El descubrimiento real es que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero", *Investigaciones filosóficas*, traducción castellana de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelo, Crítica / Instituto de investigaciones filosóficas (UNAM), 2002, pág. 133; y Lacan, *Escritos*, traducción de Tomás Segovia, Madrid, Siglo XXI, 2000, pág. 166.

la locura; y, para ser exactos, para la locura psicótica. Este diagnóstico no tiene que ver con la persona biográfica, sino, más bien, con las operaciones discursivas implicadas en la obra de Wittgenstein.

Por un lado, aunque Lacan no utilice ese término en específico en esta parte de su seminario, identifica con claridad en el *Tractatus Logico-Philosophicus* una cierta operación antifilosófica a la cual no tiene problema en reconocer como muy parecida a la suya. Esta operación consiste en localizar la fuente exacta de la locura del filósofo. Tal esfuerzo de poner a la filosofía en su lugar siempre implica detectar una forma de canallada. "Por otra parte, esta operación wittgensteiniana no es más que un alarde extraordinario, una detección de la canallada filosófica".[41] Los filósofos son inescrupulosos o canallas porque repudian la dimensión de deseo que subyace a todo discurso. El principal subterfugio empleado por los filósofos a fin de obtener la ilusión de objetividad es el apoyarse en un metalenguaje. Lacan, no obstante, no solo comparte con Wittgenstein el principio de que no hay metalenguaje, sino que también cree que este principio es admirablemente llevado a sus extremos lógicos en el *Tractatus*. Al menos a este respecto, podemos ver al primer Wittgenstein como un colega antifilósofo de Lacan. Él también desenmascara la increíble tontería del acto filosófico: "La tontería, si me permiten expresarme así, es aislar lo fáctico de *es de día*. Es una tontería prodigiosamente fecunda, porque de ello resulta un apoyo, muy concretamente el que implica llevar hasta las últimas consecuencias algo en lo que yo mismo me he apoyado, a saber, que no hay meta-lenguaje".[42]

Otra manera de formular la proximidad antifilosófica que existe entre Lacan y el Wittgenstein temprano sería mostrar, respecto de ambos escritores –que también son notables maestros del estilo–, que el hecho de que la filosofía se apoye en un metalenguaje implica una traición ética. Esta cuestión es pecaminosa o deshonesta, más que falsa o errada. Para finalizar, la filosofía es un acto de deshonestidad o de malicia que consiste en la creencia de que la verdad puede separarse de los efectos del lenguaje tomado como tal. "Ninguna verdad podría localizarse si no fuera por el campo donde eso se enuncia, donde se enuncia como puede", dice Lacan. Solo los cretinos y los deshonestos creen en la verdad más allá del lenguaje o fuera de él. "No hay más meta-lenguaje que todas las formas de canallada, si llamamos así a esas curiosas operaciones que se deducen de que el deseo del hombre es

[41] Lacan, *El reverso del psicoanálisis*, pág. 64.

[42] Ibid.

el deseo del Otro. Toda canallada se basa en esto, en querer ser el Otro, me refiero al Otro con mayúscula, de alguien, allí donde se dibujan las figuras que captarán su deseo". [43]

Desde el punto de vista del antifilósofo reconocido como tal por Lacan en Wittgenstein, no hay lenguaje fuera del lenguaje del deseo, que también significa "el lenguaje enfrentado con la incongruencia de un orden que es no-Todo. No hay sentido más que del sentido. Esto es lo que se puede decir después de leer a Wittgenstein", concluye Lacan. Pero la "verdad" no-filosófica de este deseo –que es lo que la filosofía esconde detrás de la suposición de que existe un metalenguaje– no es otra noción de plenitud, sino, más bien, la imposibilidad del goce, uno de cuyos nombres psicoanalíticos es "castración": "No hay más verdad que de lo que dicho deseo esconde de su falta, para hacer como quien no quiere la cosa ante lo que encuentra".[44]

¿Por qué, entonces, Lacan también le atribuye una "ferocidad psicótica" a Wittgenstein? Si la analogía estructural es entre la psicosis y la filosofía, sobre la base de la exclusión de un elemento crucial de deseo o de goce que, entonces, regresa a lo real, ¿significa esto que Wittgenstein, al final, no es el antifilósofo que Lacan cree que podría ser? "En efecto, hay tal coincidencia del discurso más seguro con un no sé qué impresionante que se insinúa como psicosis, que lo digo simplemente porque me produce ese efecto", confiesa Lacan, todavía refiriéndose al Wittgenstein temprano. "Qué notable es que una universidad como la inglesa le haya dado un lugar. Un lugar aparte, por qué no decirlo, un lugar aislado, cosa en la que colaboraba perfectamente el propio autor, hasta el punto que de vez en cuando se retiraba a una casita en el campo para luego volver y seguir con ese discurso implacable, del que incluso puede decirse que desmiente al de los *Principia Mathematica* de Russell".[45] Aquí llegamos al límite de la compatibilidad entre Lacan y Wittgenstein. El implacable discurso de este último, en verdad, todavía se apoya sobre cierto tipo de plenitud que se encontraría –no para el sentido proposicional de lo que puede decirse, sino para *mostrar* el sentido del mundo– en lo que él llama el "elemento místico".

El Wittgenstein del *Tractatus*, en otras palabras, sigue siendo un canalla cuya operación antifilosófica no logra socavar auténticamente el presupuesto de algún sujeto que se supone que sabe. "Para Lacan, este sigue siendo el

[43] *Ibid.*, págs. 64 y 65-66 (traducción modificada).

[44] *Ibid.*, pág. 64 (traducción modificada).

[45] *Ibid.*, pág. 67.

deseo de un sentido total. Y como resultado, Wittgenstein también es, finalmente, filósofo. Mantiene la certeza de un posible acceso al pensamiento pleno", como explica Badiou. "También él excluye eso que en el goce está irremediablemente vedado, bajo el nombre del elemento místico, o de Dios, o del sentido del mundo. Wittgenstein sostiene que el verdadero pensamiento está del lado del ser. Por este motivo, uno puede encontrar en él una ferocidad psicótica. 'Ferocidad psicótica' significa: la certeza paranoide de ese que cree en salvar la verdad total".[46] Sin embargo, para Lacan, esto no significa que debamos simplemente seguir adelante y reemplazar el primer Wittgenstein con el Wittgenstein tardío.

En su calidad de antifilósofo, el psicoanalista debe apegarse tanto como pueda al punto de apalancamiento ofrecido en el *Tractatus*; vale decir, que no hay metalenguaje, pero con la mirada puesta en un entendimiento radicalmente diferente del acto, que sería el acto psicoanalítico que, por sí solo, podría curarnos de la psicosis: "La operación analítica, por su parte, se caracteriza por adentrarse en este campo de una forma distinta de lo que se encarna, yo diría, en el discurso de Wittgenstein, es decir, una ferocidad psicótica, ante la cual la bien conocida navaja de Occam, que enuncia que no debemos admitir ninguna noción lógica que no sea necesaria, no es nada".[47] Por último, lo que Lacan aprecia en el *Tractatus* es el grado al cual su autor desea borrarse de su propio discurso: "Seguramente este autor tiene algo cercano a la posición del analista, que se elimina completamente de su discurso".[48] Esta última afirmación puede parecer paradójica porque Wittgenstein concluye su *Tractatus* reinsertándose como referente máximo de todas las proposiciones del libro hasta ese punto, las cuales, como resultado, parecen ser un sinsentido tan grande como las de la filosofía tradicional: "Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas –sobre ellas– ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella)".[49] En realidad, esta referencia a la singularidad del sujeto

[46] Badiou, "Lacan, la philosophie, la folie", *Conférences en Argentine et au Chili* (manuscrito inédito del autor, octubre de 1994), págs. 44-45.

[47] Lacan, *El reverso del psicoanálisis*, pág. 65.

[48] *Ibid.*, pág. 63.

[49] Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.54. Véase también la lectura realizada por Cora Diamond de este importante pasaje en cuanto a "lo que Wittgenstein exige de usted, el lector del *Tractatus*, el lector de un libro de proposiciones sin sentido", es decir: "Usted va a leer las proposiciones sin sentido de su autor e intentará entender a este, no

de la enunciación es una parte integrante del estilo autoral de cada uno de los antifilósofos, desde los diarios de Kierkegaard a los seminarios de Lacan.

En lugar de fingir que la voz del ser o algún otro orden objetivo habla directamente a través de él –como hacen alegremente los filósofos en el discurso casi alucinatorio de la ontología–, el antifilósofo habla solo en nombre de su propia y atormentada subjetividad, como si estuviera tironeado entre la salvación y el pecado, o entre la santidad y el suicidio, como lo está Wittgenstein. Y más aún: está dispuesto a desvanecerse, o a convertirse en nada más que un desecho o un residuo –un fragmento de desperdicio– en su propio discurso. A este respecto, el antifilósofo se parece no solo al analista, sino también al poeta que, de manera parecida, acepta la ausencia del autor como condición necesaria para que se produzca el acto de la poesía. Así lo expresa Mallarmé: "Impersonificado, el volumen, igual que de él te separas como autor, no reclama aproximación de lector. Él, que te conste, entre los accesorios humanos, tiene lugar solo: hecho, siendo".[50] ¿No es esta, también, la embriagante ambición que es palpable en el *Tractatus*? En el caso de Wittgenstein, sin embargo, la operación de reducir al sujeto al punto de un mero desvanecimiento que se esfuma en el discurso no llega hasta sus últimas consecuencias; al menos no a los ojos de Lacan. En otras palabras, el autor del *Tractatus* no es un antifilósofo tan radical ni tan insurgente como el psicoanalista afirma que es. En términos de nuestra anécdota del comienzo, podríamos decir que Wittgenstein no se somete por completo al desafío del escupitajo del otro en el ascensor; en sus propias palabras, no es exactamente el sujeto, sino sus proposiciones las que deben caer por

a las proposiciones; de esta forma, él se obliga a responder al sinsentido pronunciado por los filósofos a través del intento de entender a ellos, no sus proposiciones". Cora Diamond, "Ethics, Imagination, and the *Tractatus*", *The New Wittgenstein*, págs. 155-156.

[50] Stéphane Mallarmé, "La acción restringida", en *Divagaciones*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998, pág. 232. Sin embargo, Wittgenstein no solo inserta una referencia fundamental al yo hablante al final del *Tractatus*; también –y esto es bien conocido– tiene la esperanza de encontrar, al menos, un lector para él: "Habrá alcanzado su objetivo si logra dar satisfacción a quien lo leyó comprendiéndolo" (prefacio). Incluso así, Badiou, sin dudas, se ve justificado para comparar la forma y la estructura del *Tractatus* con la de *Un coup de dés*, de Mallarmé, si bien la insistencia antifilosófica en la necesidad de cambiar sería más afín a Rimbaud. Si se busca un enfoque diferente del papel de Wittgenstein para la poética contemporánea, véase la canónica obra de Marjorie Perloff, *Wittgenstein's Ladder: Poetic Language and the Strangeness of the Ordinary*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996. Y más cerca de Badiou sobre la cuestión del estilo, Antonia Soulez, *Comment écrivent les philosophes? (de Kant à Wittgenstein) ou le style Wittgenstein*, París, Kimé, 2003.

completo, como la famosa escalera luego de que alguien subió por ella. Entonces, a la luz de este doble ajuste de cuentas, la tarea para Badiou en su lectura de Wittgenstein se vuelve asimismo doble: antes que nada, debe aprender a convivir con el hecho que, para un antifilósofo confeso como Lacan, el profesor de Cambridge todavía sigue siendo un filósofo con todas las letras, cuya prosa brilla con un dejo de locura. Y, a continuación, también debe absorber la posibilidad de que, para un sofista pragmatista como Rorty, el Wittgenstein tardío ya no es un filósofo, sino solo un polemista cuya brillante prosa, aunque también de manera laxa, revitaliza la tradición de la sátira literaria. La cuestión es captar estas dos orientaciones en tándem y aplicarlas al *Tractatus*. Wittgenstein, el escritor genial, en efecto, toma todo lo que pueda decirse sobre el mundo –en la lógica o en la ciencia natural– como el tema de su ambiciosa obra; pero dentro de los dominios de lo que puede decirse y que esté, por lo tanto, exhaustivamente delineado, el objetivo último de su operación consiste en atravesar este material en la dirección de un acto silencioso o un elemento místico en el cual el psicoanalista habrá reconocido el exceso psicótico de una plenitud indecible.

5

Refiriéndonos una última vez a la anécdota de Miller, estamos ahora en condiciones de plantear una serie de preguntas a manera de conclusión, todas las cuales, en cierto sentido, son promovidas por una figura en dicha anécdota que todavía no nos ha llamado la atención; es decir, el involuntario testigo que estaba en el ascensor y que se sorprende por la calma del analista:

- ¿Puede este tercero permanecer neutral, o debe necesariamente elegir uno de los bandos involucrados en el concurso de escupitajos? Nosotros, los que no hacemos ningún énfasis en ser filósofos ni antifilósofos, por ejemplo, ¿estamos, por defecto (por no pertenecer a ninguno de los dos grupos), obligados a ser tratados para siempre como meros sofistas, relativistas culturales o materialistas democráticos a merced del irrenunciable platonismo de Badiou?
- Al fin y al cabo, esta batalla ¿se libra exclusivamente en el terreno de la filosofía, o hay también enseñanzas que los no filósofos en un sentido genérico podemos aprender de ella? Por ejemplo, acerca de las formas de captar los acontecimientos –o actos– políticos, artísticos, científicos (y otros) de nuestro tiempo. (En definitiva, incluso

Rorty está de acuerdo con Badiou en que la filosofía podría definirse en términos hegelianos como "su propio tiempo aprehendido en pensamientos").[51]

- De todas formas, ¿cuál es la diferencia entre un acto y un acontecimiento? Estos dos términos ¿son sinónimos, como más de un lector habrá concluido a partir de la obra de Žižek en su permanente diálogo con Badiou (a quien el esloveno llama, en cierto punto, " 'el' teórico del Acto")?[52] Si no son sinónimos, ¿son dos tipos de suceso o, mejor dicho, son dos modos diferentes de tratar un mismo tipo de suceso? Por ejemplo, tratándose de una actuación musical, representación teatral o una revuelta política. ¿Cuáles son las consecuencias de separar esos modos o tipos nombrándolos "filosóficos" o "antifilosóficos"?
- Si Mallarmé y Wittgenstein, por ejemplo, tienen su propia definición del acto, ¿qué ganamos o perdemos llamándolos "poéticos", en un caso, y "archiestéticos", en el otro? ¿O, en el caso de Lacan, llamando "archicientífica" su definición del acto, en lugar de "científica" o "psicoanalítica"? ¿O, en último lugar, en el caso de Nietzsche, llamando "archipolítico" a su sueño de un acto, en lugar de referirnos a él como "gran política"?
- En cuanto a la inteligibilidad concreta de una situación concreta, ¿cuáles son los efectos de la introducción de todos estos prefijos mediante los cuales el filósofo, casi obsesivamente, patrulla y traza las fronteras que delimitan la especificidad de su propio acto?

Aquí, lejos de pretender responder a estas preguntas, me limitaré a mencionar dos voces contemporáneas que, como mínimo, podrían ayudarnos a aclarar todos los riesgos que se corren.

[51] Rorty, *ibid.*, pág. xl. La frase de Hegel proviene de su *Filosofía del derecho*, del renglón inmediatamente anterior al que menciona el búho de Minerva. Badiou también afirma lo siguiente: "Le he asignado a la filosofía la siguiente tarea: hacer que haga suyo su propio tiempo; en otras palabras, hacer pasar las verdades recientes a través del singular prisma de los conceptos", en *Theoretical Writings*, edición y traducción de Alberto Toscano y Ray Brassier, Londres, Continuum, 2004, pág. 14.

[52] Slavoj Žižek, *Welcome to the Desert of the Real! Five Essays on September 11 and Related Dates*, Londres, Verso, 2002, pág. 101. Si se desea encontrar una comparación de las nociones de acto y acontecimiento, véase Adrian Johnston, *Badiou, Žižek, and Political Transformations: The Cadence of Change*, Evanston, Northwestern University Press, 2009. Si se busca una crítica de la lectura realizada por Žižek a los textos de Badiou, véase mi ensayo "Badiou without Žižek", *Polygraph* 17 (2005), págs. 221-244.

El filósofo estadounidense Stanley Cavell es el primero en ponernos en antecedentes en un reciente ensayo, cuyo título, en apariencia badiouiano, es "The Wittgensteinian Event". En este ensayo, tomado de *La filosofía pasado el mañana*, plantea un programa de estudio que parecería llegar muy cerca de la orientación tomada por Badiou en sus seminarios anuales sobre antifilosofía a principios de la década de los 90. Y más aún: si bien prefiere hablar de una tradición "contrafilosófica" en la cual propone incluir al Wittgenstein tardío, pero no al temprano, Cavell incluso brinda una lista casi idéntica de ejemplos –uno más, uno menos– basada en su predilección personal:

> A veces, me parece imaginable que llegue a pensarse que *Investigaciones* pertenece a una línea más o menos honorable de obras contrafilosóficas cuya palpable excentricidad filosófica asegura su marginalidad respecto de un currículo filosófico central, junto, tal vez, con *Ensayos*, de Montaigne o de Emerson; con *Pensamientos*, de Pascal; con *Paseos*, de Rousseau; con *Fragmentos*, de Friedrich Schlegel; con *Fragmentos filosóficos*, de Kierkegaard; con *Así habló Zaratustra*, de Nietzche, obras estas inexorablemente teñidas de lo filosófico, cuya vida, no obstante, depende en gran medida de esos personajes interesantes que se encuentran más allá de la vocación de la filosofía profesional.[53]

Cavell mismo, sin embargo, rechaza de inmediato esta línea de estudio argumentando que no logrará captar la genuina innovación del abordaje wittgensteiniano a la filosofía:

> En mi opinión, tal cosa perdería una característica singular de la obra tardía de Wittgenstein (muy famosa a partir de las *Investigaciones*), una característica, para mí, de absoluta fascinación, que es precisamente su reclamo de una existencia que, a la vez, esté dentro de la profesión de la filosofía y fuera de ella. Esta locución, "a la vez", es crítica en esta formulación; declara que se pierde algo que es esencial a la fascinación de la obra si buscamos mantener libres los confines palpablemente filosóficos –referidos a los problemas de referencia, entendimiento, estados de conciencia, juegos lingüísticos, gramática, entre otros– de las respuestas abiertas y patentemente literarias a sí misma, donde se nos pide considerar cuestiones tales como una mosca

[53] Stanley Cavell, "The Wittgensteinian Event", *Philosophy the Day After Tomorrow*, (Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2005, pág. 193.

> atrapada en una botella, un escarabajo en una caja, la conversación de un león o el diente de una rosa.[54]

Aprovecho estas líneas para sugerir que el uso de prefijos como "anti" o "contra", pero también "archi" –aunque exista una venerable línea de pensadores para quienes este uso podría estar justificado– pierde de vista el productivo equívoco que se encuentra en la médula misma del uso que hace Wittgenstein del término "filosofía", un uso que, en efecto, oscila –sin discontinuidad visible– entre "los confines palpablemente filosóficos" y "las respuestas abiertas y patentemente literarias a sí misma".

Sin duda, Badiou mismo está perfectamente consciente de la doble valencia del término "filosofía" para Wittgenstein, como en el siguiente enunciado clave tomado del *Tractatus*, repetidamente invocado por Badiou en su seminario: "La filosofía no es una doctrina, sino un acto".[55] Es obvio que esta afirmación vale *tanto* para el entendimiento propio de Wittgenstein de lo que él hace –también al nivel de la experimentación formal e incluso literaria– *como* para el discurso tradicionalmente entregado bajo el nombre de "filosofía". En ambos casos, estamos tratando, principalmente, con intervenciones prácticas más que con enunciados puramente teóricos o doctrinarios. Ahora bien: introducir el término "antifilosofía" en este debate ciertamente nos ayuda a delimitar los diferentes valores asignados al acto de la filosofía tradicional y al acto wittgensteiniano de crítica o denuncia de la misma filosofía. Este último acto, en definitiva, consiste en descubrir el elemento de deshonestidad con el cual la filosofía tradicional afirma *no* ser un acto, sino una teoría. El neologismo, incluso, nos permite captar la jerarquía moral o ética que se presupone en esta delimitación: la filosofía tradicional repudia su propia índole en tanto acto haciendo pasar, tontamente, no-pensamientos como si fueran pensamientos; es decir, como si fueran nada más que proposiciones doctrinales cargadas de sentido, mientras

[54] *Ibid*. Rorty, en su revisión de la obra temprana de Cavell sobre Wittgenstein, en cierto punto plantea una crítica similar: "Podríamos pensar que, una vez que tengamos la suficiente buena suerte de tener escritores como Wittgenstein y Nietzsche, que se resistieron a la profesionalización, podríamos lograr alguna crítica a la filosofía que no haya permanecido como algo interno a la filosofía". Véase "Cavell on Skepticism", *Consequences of Pragmatism*, pág. 181.

[55] Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.112 (he traducido aquí la palabra *Tätigkeit* como "acto" en vez de "actividad", siguiendo el ejemplo de Badiou que, a su vez, se apoya, a lo largo de su estudio, en la traducción inédita al francés del *Tractatus* preparada por Étienne Balibar: *La philosophie n'est pas une théorie, mais un acte*, traducción de *Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit*, de Wittgenstein).

que el diagnóstico de esta tradición –que Badiou propone rebautizar como antifilosófico– muestra el absurdo escondido en este repudio.

La introducción por parte de Badiou del prefijo "anti" parecería, entonces, nada más que resaltar una línea demarcatoria que ya implícitamente atraviesa el uso wittgensteiniano de la palabra "filosofía". El valor del prefijo sería principalmente heurístico y podría sin dificultad descartárselo, como una escalera, una vez que esta nos ha ayudado a dejar al descubierto las tensiones internas del uso wittgensteiniano. Y, sin embargo, agregar un neologismo donde antes solo teníamos un único y ambivalente término bien podría producir el efecto opuesto del que tenía en mente el llamado "antifilósofo"; es decir, el efecto de reafirmar el discurso de la filosofía, en lugar de someterlo a la implacable violencia de un loco que permite que la navaja de Occam genere un frenético caos en este mismo discurso. Apenas introducimos el término "antifilosofía" parece, también, que encauzamos con gran precisión el movimiento de esta navaja o que le damos direccionalidad, y su blanco da obsesivamente contra el discurso heredado de la filosofía. (¿Acaso la amarga alternativa que se nos presenta, como siempre, es entre psicosis y neurosis?). Pero este volverse en contra de la filosofía puede siempre entenderse, respecto de la honorable tradición cuya paternidad corresponde a Platón o a Parménides, como un predisponerse favorablemente a ella o como un arrodillarse delante de ella.

Barbara Cassin, en un conjunto de respuestas preventivas brindadas a Badiou antes de que este pudiera siquiera formular sus preguntas, da voz a este exacto tipo de objeción. "La filosofía siempre-ya le habrá ganado a la antifilosofía apenas esta bautiza a aquella como 'anti'", escribe Cassin, repitiendo algo del escepticismo de Cavell respecto de la reconstrucción de una línea "contrafilosófica" de obras similares a la de Wittgenstein:

> El binario filosofía/antifilosofía habrá sido un mero producto de la filosofía, que esta presentará como estructurante desde siempre. Es ese efecto de desde siempre (que autoriza el desde siempre del ser o del Ser, de la verdad o de la Verdad, de lo real o de lo Real) el que hace manifiesto el discurso segundo llamado "antifilosofía" por la filosofía.[56]

[56] Cassin, "Postscriptum en la forma de algunas proposiciones en futuro perfecto para responder a lo que sigue", en *No hay relación sexual*, pág. 88. Aquí, Cassin responde como medida preventiva a la lectura badiouana de Lacan realizada en el texto de Badiou titulado "Las fórmulas de 'El atalondradicho'"; este texto sigue inmediatamente al de Cassin. La propuesta de ella evitaría tal binario: "Lo que denomino 'logología', antes que antifilosofía, repugna al binarismo que siempre pone al otro del otro lado y se ase-

Sin embargo, como vimos antes, también el discurso de la logología se apoya en un efecto de siempre-ya. Me refiero al efecto siempre-ya estructurante del lenguaje equívoco plasmado en juegos de palabras, homónimos y otros. ¿Cómo, entonces, debería el lector reaccionar a esta gigantomaquia en la cual los filósofos, los sofistas y los antifilósofos siempre ya parecen haber ganado por mucho sobre sus adversarios?

Lo menos que uno puede hacer como lector –propongo yo– es medir el grado de rigor y compromiso con el cual Badiou –en su seminario inédito y en el libro *La antifilosofía de Wittgenstein* que surgió de él– entra en contacto con la obra de Wittgenstein. Por lo demás, si el testigo en el ascensor prefiere no meterse en el pleito entre el analista y su escupidor, siempre existe la opción, para la próxima vez, de usar las escaleras.

gura así la preeminencia del uno (al que podrá designarse entonces con el filosofema: 'el ser puro como multiplicidad desligada'), según el modelo del sentido (todo lo que está al margen del sentido es sensato o inane) del que trata justamente de apartarse" ("Post-scriptum", págs. 88-89).

Capítulo 3

Lacan como mediador imposible entre Badiou y Žižek

Traducción de Luisa Fernanda Lassaque

1

En este capítulo propongo, una vez más, estudiar las relaciones que existen entre Alain Badiou y Slavoj Žižek, a partir de la noción de "antifilosofía" que Jacques Lacan, con orgullo, adoptó como propia en la década de 1970 como nombre de su posición respecto de la filosofía, y que Badiou sistemáticamente adoptó a mediados de la década de 1990 en una serie de seminarios sobre Nietzsche, Wittgenstein, Lacan y San Pablo. La ocasión de ese regreso a la escena del crimen –recuérdese que Nietzsche llama "el más criminal de los criminales" al filósofo– surge a partir del hecho de que, en los últimos años, Badiou ha publicado varios libros de esa serie, incluida la transcripción completa del seminario original sobre antifilosofía lacaniana, así como dos estudios más breves, en coautoría con Barbara Cassin, sobre "L'Étourdit", un texto del Lacan tardío.[1] Mientras tanto, a lo largo de este mismo período, Žižek no ha dejado de tomarse el trabajo de sostener que Lacan es, en realidad, nada menos que un héroe filosófico, pese al hecho de que en 1975, en "Quizá en Vincennes…" (artículo publicado en el primer número de su revista *Ornicar?*), Lacan propuso la antifilosofía como una

[1] Véase Alain Badiou, *Lacan: L'antiphilosophie, 3*, París: Fayard, 2013; y Alain Badiou con Barbara Cassin, *No hay relación sexual: Dos lecciones sobre "L'Étourdit" de Lacan*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.

subdisciplina –junto con la lingüística, la lógica y la topología– en la cual todos los analistas de su escuela debían ser capacitados.[2] En un resumen reciente, en *Menos que nada: Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, el pensador esloveno minimiza, así, la importancia de las referencias explícitas a la antifilosofía en el Lacan tardío. Para Žižek, la antifilosofía tiene más que ver con el habitual rechazo deconstruccionista y multiculturalista de las verdades universales, mientras que Lacan es considerado como un digno heredero de larga secuencia de la filosofía idealista alemana posterior a Kant y a Hegel.[3] Pese a ello, desde el punto de vista de Badiou, no es solo Lacan, sino también Žižek mismo el que podría y, quizás, debería ser leído como antifilósofo.[4] Mi objetivo no es dirimir este debate de una vez por todas, y mucho menos juzgar los aspectos buenos y malos en lo que sería nada más que una árida actitud de maestro de escuela, sino poner un poco de orden en los elementos fundamentales de la polémica, y reconstruir la problemática general en la cual operan estos tres pensadores.

Por supuesto, es innegable que la gigantesca figura de Lacan sirve como mediadora principal en la constante polémica entre Badiou y Žižek.[5] No obstante, hablar de una mediación en este contexto no significa la superación dialéctica de una brecha ni de una distancia, y tampoco implica la producción de una articulación unificada, sino todo lo contrario: me atrevo a sostener que Lacan funciona como un obstáculo que mantiene para siempre apartados a pensadores como Badiou y Žižek, aunque sea a través de una distancia mínima. En este sentido, él es el nombre de algo así como una cuestión de lo real que atraviesa las identificaciones imaginarias y los

[2] Jacques Lacan, *Otros escritos*, traducción de Graciela Esperanza et al., Buenos Aires, Paidós, 2012, pág. 335; véase también Jacques Lacan, "Monsieur A", *Ornicar?* 21-22 (junio-julio-agosto 1980), 17.

[3] Véase Slavoj Žižek, "Badiou y la antifilosofía", en *Menos que nada: Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, traducción de Antonio J. Antón Rodríguez, Madrid, Akal, 2015, págs. 702-719.

[4] Un raro y único retrato de Žižek en tanto antifilósofo se puede encontrar en Badiou, *Lógicas de los mundos*, págs. 615-616.

[5] ¿O es, acaso Hegel la referencia más importante? Por un lado, esto es lo que Žižek mismo afirma: "Mi debate continuo con Badiou podría interpretarse como una serie de variaciones sobre el motivo de cómo redimir a Hegel", en *Menos que nada*, pág. 675. Por otro lado, ni siquiera Badiou podría estar en desacuerdo con esta afirmación porque Lacan, para él, es, en realidad, nuestro Hegel contemporáneo: "Lacan, lo dije, es nuestro Hegel, o sea la dialéctica (idealista) de nuestro tiempo"; por eso, nuestra tarea es dividirlo: "Así como Hegel para Marx, Lacan es para nosotros esencial y divisible". Badiou, *Teoría del sujeto*, pág. 158.

rechazos mutuos no menos imaginarios (los gustos y las aversiones) entre esos dos pensadores. Lacan es un obstáculo duro de roer, en lugar de ser un tercer término mediador en un sentido abiertamente dialéctico. Y lo es, en primer lugar, porque Badiou y Žižek, obviamente, tienen su propia y específica interpretación de la obra del psicoanalista francés; en segundo lugar, porque estas interpretaciones no pueden distribuirse en forma homogénea en pros y contras como si se refirieran nada más que a diferentes enfoques sobre un mismo corpus de conceptos fundamentales cuyo significado estable podríamos captar de antemano; y, por último, porque, incluso si fuéramos capaces de reconstruirlas en detalle, tales interpretaciones divergentes de lo que Lacan quiso decir con "antifilosofía" todavía están muy lejos de ayudarnos a hacernos una idea de qué son conceptos como filosofía, psicoanálisis y antifilosofía en el uso que Badiou y Žižek les dan a lo largo del tiempo en sus obras. Siempre existe un riesgo de que, al elegir el camino del psicoanálisis lacaniano para triangular la relación entre Badiou y Žižek, terminemos atrapados en un ejercicio meramente exegético que no capta los verdaderos intereses que se esconden en la polémica entre los dos. Pero lo mismo podría decirse si eligiéramos a Badiou para triangular entre Lacan y Žižek; o a Žižek para triangular entre Lacan y Badiou. Pese a las obvias proximidades y las frecuentes declaraciones de influencia, lealtad y complicidad, todavía tengo que ver una exégesis que satisfaría a un tiempo a los más fervorosos seguidores de estas tres figuras: Badiou, Lacan y Žižek. Es probable que al menos una de estas agrupaciones –y, con frecuencia, dos– se muestre escéptica ante una lectura que siempre pueden tachar de infiel a su fuente favorita de autoridad exegética y de excesivamente parcial hacia los otros ("Badiou no entiende en absoluto lo que Lacan quiere decir con pulsión de muerte", "A Žižek le pasan por el costado las ideas más básicas que subyacen a la ontología metamatemática de Badiou", "El Lacan de Žižek cambia tanto a lo largo del tiempo que se convierte en irreconocible", y así hasta el infinito).

En las manos de Badiou, incluso la noción de antifilosofía adopta un significado propio que está lejos de estar restringido a cualquier significado que Lacan le atribuya a esa misma noción. Así, Badiou, en su seminario para el año 1994-1995, logra interrogar a Lacan desde el punto de vista de una tradición antifilosófica mucho más amplia, que incluye a Pascal, a Rousseau, a Kierkegaard, a Nietzsche y a Wittgenstein. En esta tradición, se puede decir, entonces, que el psicoanalista francés se quedó corto, complicó o incluso

contradijo la matriz general de una noción que él, de todas formas, fue el primero en adoptar abiertamente luego de haber sido creada por los llamados *antiphilosophes* en el siglo XVIII para resistir a ciertos *philosophes* franceses como Diderot o Voltaire. Por lo tanto, incluso en la más fiel reconstrucción del entendimiento lacaniano de la antifilosofía, nos sería difícil reconocer el perfil del antifilósofo trazado en la sistematización de Badiou. Antes bien, es probable que terminemos con lo que Jean-François Lyotard llama un *différend* (*diferendo*), en el cual las partes involucradas o sus seguidores son incapaces de ajustar sus cuentas porque no comparten el mismo lenguaje ni habitan en el mismo universo del discurso. Si intentáramos reunirlos en una gran síntesis, deberíamos traicionar las convicciones de una de las partes traduciéndolas a la forma de hablar de la otra; o bien deberíamos aceptar la derrota en nuestro esfuerzo de mediar entre los diferentes discursos, reconociendo que su inconmensurabilidad es, en realidad, insuperable. Sucede que la traducción al nivel del pensamiento o de la teoría jamás es un pasaje neutral de una forma teórica de hablar a otra porque cada lengua viene con sus propios presupuestos conceptuales, sus compromisos ideológicos y sus disposiciones subjetivas. Estos presupuestos, compromisos y disposiciones rara vez pueden –si es que alguna vez pueden– uniformarse para dar lugar a un mensaje transmitido de manera neutra. Antes bien, estos tres elementos apuntan a la presencia de algo que no es del orden de la precisión escolástica ni exegética, sino que depende en última instancia de una decisión existencial.

Esta, también, puede ser una enseñanza crucial a ser aprendida de la confrontación entre la filosofía y la antifilosofía mediada, en este caso, por el psicoanálisis. En efecto, la referencia al sujeto que subyace al acto de pensar –crucial para la práctica analítica al sintetizarla, por ejemplo, en el rol del sujeto de la enunciación distinto del sujeto de lo enunciado– tiende a poner presión contra los muros del baluarte conceptual de la filosofía a favor de la intensidad experiencial al nivel del deseo, del afecto, de la pulsión o de la voluntad de poder. Aplicar a nuestra investigación este principio antifilosófico de privilegiar la subjetividad por sobre la sistematicidad y el afecto por sobre el concepto implicaría que investigáramos la inscripción de la teoría en la práctica del sujeto hablante y pensante. En otras palabras, la cuestión no es solo llegar a un entendimiento exacto de la lectura realizada por Badiou en contraste con la lectura realizada por Žižek, sino entender por qué estos dos pensadores contemporáneos retornan una y otra vez, como si se tratara de

una compulsión de repetir, a la obra de Lacan como lugar sintomático desde el cual podemos redefinir los intereses de lo que, en la escuela althusseriana a la cual Badiou y Žižek pagaron sus deudas en sus años formativos (separados, claro está, por unos veinte años), solía alguna vez llamarse "actividad teórica" o "práctica teórica", sin todavía prejuzgar sus cualidades filosóficas o antifilosóficas. En efecto, si hay un principio compartido sin hesitación por Badiou y por Žižek, más allá de sus desacuerdos, es una fe plena en el rol urgente del pensamiento en un contexto de crisis permanente, guerra mundial constante y una desorientación ideológica general. En definitiva, jamás deberíamos perder de vista esta convicción compartida incluso cuando les damos tratamiento a las diferencias específicas respecto del lugar que cada uno de ellos le asigna a la filosofía, al psicoanálisis, a la política, a la matemática, al amor, al arte, a la sexualidad y demás cuestiones: cuando estemos en duda –parece que Badiou y Žižek nos quisieran decir una y otra vez–, no nos rindamos ante la coacción espontánea de actuar a toda costa, sino que debemos atrevernos a pensar. De todas formas, la cuestión más espinosa es la que apunta a todo lo que sea que preceda a este imperativo a nivel de la motivación, el deseo o la pulsión subjetivos. ¿De dónde, exactamente, surge este imperativo?

2

Claro está, en su "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?", Immanuel Kant ya había propuesto el imperativo *sapere aude*; es decir, "atrévanse a pensar" o "atrévanse a saber".[6] Sin embargo, detrás de este imperativo de mostrar autonomía y coraje en el pensamiento podemos detectar una gran cantidad de motivos e impulsos contradictorios. Por cierto, ni Badiou ni Žižek aceptan de la misma manera ni desde el mismo lugar esta obligación de pensar. En realidad, si tomamos en consideración sus trayectorias subjetivas, estos dos pensadores casi parecen no entenderse del todo y estar trazando algo así como un quiasmo entre sus líneas de deseo. Más aún: si logramos entender esta disyunción en las disposiciones o en los impulsos

[6] Immanuel Kant, "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?", en *Berlinische Monatsschrift,* diciembre de 1784, traducción de Rubén Jaramillo V., *Revista Colombiana de Psicología* 3 (1994), págs. 7-9. Esta versión traduce la divisa como sigue: ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!". Dejaré de lado, por el momento, la diferencia específica de traducir *sapere* como "pensar" o "saber"; en la conclusión de este capítulo, estaremos mejor equipados para darle tratamiento a esta cuestión a la luz del debate entre Badiou y Lacan sobre verdad y saber, o *savoir* en francés, palabra derivada del latín *sapere*.

subjetivos, habremos dado un paso crucial hacia una mejor comprensión de las perspectivas que adopta cada pensador acerca del lugar de la filosofía y de la antifilosofía. Como sugerí antes, bien podría ser la única reflexión básica a la cual deberemos retornar al final de nuestra investigación. Al fin y al cabo, la directiva kantiana, por sí sola, sigue siendo insuficiente, y en el fondo de todo este debate siempre debemos intentar oír los ecos del famoso "Kant con Sade" de Lacan.[7] Este título programático puede ser leído de dos formas íntimamente relacionadas. No es solo que Sade revele el lado oscuro y perverso de la ilustración kantiana; antes bien, el punto crucial que no ha de perderse de vista es que también existe una máxima kantiana de universalización –una ley moral– que debe encontrarse dentro de la lógica de la perversión de Sade. Mutatis muntandis, ¿no es esta la forma en que deberíamos intentar leer "Badiou con Žižek", sobre todo si tomamos en cuenta la persistente pregunta que formula Žižek: "¿O no es Sade –en la lectura lacaniana– el antifilósofo para Kant, de modo que el 'avec' ['con'] de Lacan significa leer a un filósofo a través de su antifilósofo"?[8]

Lo que yo propongo llamar la estructura quiásmica del deseo que sostiene la disposición de Badiou y de Žižek hacia la índole filosófica o antifilosófica del pensamiento se entiende mejor en tanto efecto de dos trayectorias muy diferentes. Cuando Badiou, en la década de 1990, decidió recoger el guante en una serie de cuatro seminarios dedicados a igual cantidad de grandes antifilósofos, en realidad, él acababa de consolidar su nombre como el arquetipo del filósofo, orgulloso autor de un *Manifiesto por la filosofía* que acompañaba la presentación de su gran sistema de pensamiento en *El ser y el acontecimiento*. Aquí, entonces, había alguien que afirmaba defender a Platón contra el predominante antiplatonismo de todos esos contemporáneos suyos que habían estado abogando a favor del fin de la filosofía, desde Martin Heidegger a Richard Rorty. Si en ese preciso momento Badiou también comienza a interesarse en reconstruir la matriz genérica de la antifilosofía, es fundamentalmente para poner a prueba su propio protocolo tendiente a recimentar sistemáticamente la filosofía. La cuestión es siempre atravesar sin flaquear la antifilosofía, pero con el objetivo de lograr una consolidación reenergizada de la filosofía. Por lo tanto, la pregunta comprensiva que formula

[7] Jacques Lacan, "Kant con Sade", en *Escritos*, págs. 744-770.

[8] Žižek, *Menos que nada*, 18, nota 17. Para un intento anterior de leer la disputa de esta forma, véase Bruno Bosteels, "Badiou Without Žižek", *The Philosophy of Alain Badiou*, edición de Matthew Wilkens, número especial de *Polygraph* 17 (2005), págs. 221-44.

Badiou en su seminario es la siguiente: "¿Cómo hace el antifilosófico Lacan para identificar la filosofía?"[9]. Por otra parte, cuando Žižek, en esos mismos años, comenzó a adquirir fama internacional con la publicación de libros como *El sublime objeto de la ideología*, salía de un dilatado entrenamiento y análisis con Jacques-Alain Miller en Francia, cuyo resultado acababa de ser publicado en dos volúmenes, *El más sublime de los histéricos* y *Porque no saben lo que hacen*, en una serie de libros especialmente reservada para el trabajo teórico en el campo psicoanalítico lacaniano.[10] Con todo, incluso cuando poco después el éxito de la obra de Žižek en inglés fue imparable, su influencia quedó, en su mayor parte, circunscripta al campo de los estudios culturales y ajena al marco psicoanalítico y filosófico de la escuela eslovena de lacanianos, de la cual él estaba convirtiéndose en la figura central junto con Alenka Zupančič y Mladen Dolar. Esta trágica falta de reconocimiento explica, en mi opinión, por qué Žižek, más allá de su bien merecida fama en materia de estudios culturales sintió la necesidad, no solo de cargar tanto las tintas en sus credenciales como filósofo –alguien que, en última instancia, está mucho más interesado en Hegel que en Hitchcock–, sino, además, de refutar los elementos antifilosóficos de Lacan, ahora releído, de una forma ya prevista por Badiou en su *Teoría del sujeto*, como nuestro Hegel. Así, mientras que Badiou, luego de terminar *El ser y el acontecimiento*, habla desde el interior del bastión de una filosofía de estilo clásico o neoclásico, agitando el banderín del platonismo y con suficiente confianza en sí mismo para aceptar el desafío de un antifilósofo como Lacan, Žižek sigue esforzándose por minimizar las provocaciones antifilosóficas del último Lacan con el objetivo de obtener respetabilidad mundial como filósofo. De paso, podríamos señalar que cuanto más prolongados y más sistemáticos se tornan los libros de Žižek, menos puede él dejar intacto el habitual retrato antifilosófico de Lacan que encontramos en Badiou.

De nuevo, sin querer asignar buenas o malas notas como un maestro de escuela, no tengo dudas de que podríamos localizar ciertos factores institucionales que sobredeterminan este cruce entre Badiou y Žižek acerca de la cuestión de Lacan. Claro, esto rápidamente podría amenazar con convertirse en una predecible sociología inspirada en Bourdieu del campo de la producción intelectual, con su conflicto entre las facultades que pre-

[9] Badiou, *Lacan*, pág. 141.

[10] Slavoj Žižek, *Le plus sublime des hystériques: Hegel passe*, París, Point Hors Ligne, 1988; y *Ils ne savent pas ce qu'ils font: Le sinthome idéologique*, París, Point Hors Ligne, 1990.

para el terreno para la estructura de la universidad moderna. Más que una sociología del aparato universitario, sin embargo, me interesan los deseos que son canalizados y, con enorme frecuencia, terminan muriendo en las instituciones. Consideremos, por ejemplo, cómo la vida de Badiou como filósofo ha estado inscripta dentro de uno de los bastiones oficiales de la filosofía francesa. En realidad, cuando se la ve bajo esta luz, puede decirse que su trayectoria profesional trazó un círculo completo. No solo comenzó como joven estudiante y fumador empedernido que llegó al estrellato como el talento-revelación que entrevistó a auténticos pesos pesados como Jean Hyppolite, Paul Ricœur, Michel Foucault y Georges Canguilhem para la televisión pública francesa en un programa llamado "El filósofo en la calle",[11] sino que, al final de su trayectoria, pudo volver a la Facultad de Filosofía de su *alma mater*, la École Normale Supérieure, situada en la calle d'Ulm, donde ocupó la titularidad de cátedra de su mentor de antaño, Louis Althusser, y donde, hasta hace poco, antes de jubilarse, siguió ofreciendo con regularidad su seminario de los miércoles.

El caso de Žižek no pudo haber sido más diferente en este sentido. Ni en Liubliana (en el Instituto de Sociología) ni en Birkbeck (en el Instituto para las Humanidades) puede vérselo como asociado a las estructuras disciplinarias o aparatos institucionales de la filosofía estrictamente hablando. Además, en comparación con la sonrisa irónica y la confianza en sí mismo con las cuales Badiou todavía se atreve a interrogar a los grandes pensadores franceses de la década de 1960 –todas las luminarias de lo que, más tarde, llegaría a llamarse, con desprecio, *la pensée 68*, o el pensamiento de mayo–, la angustia discursiva de Žižek también podría leerse como una confirmación del incierto rango de su discurso.

Žižek representa algo así como el discurso del histérico en contraste con el discurso del amo de Badiou. O, al menos, esto es lo que parecía hasta hace poco. Desde que comenzó a publicar intentos cada vez más voluminosos para darle una articulación más sistemática a su pensamiento, desde *El espinoso sujeto* hasta *Menos que nada*, Žižek, en realidad, le ha bajado el tono a los ataques antifilosóficos y ha buscado abiertamente añadir un maduro matiz filosófico y político a su amistad personal con Badiou.

El caso de Lacan, me permito insistir de nuevo, contiene aspectos de ambas trayectorias mencionadas sin, por esta razón, permitirnos quedarnos

[11] Véase *Badiou and the Philosophers: Interrogating 1960s French Philosophy*, traducción de Tzuchien Tho y Giuseppe Bianco, Londres, Bloomsbury, 2013.

cómodamente sentados en ninguna síntesis. Entonces, volvamos a lanzar nuestra pregunta acerca de la disposición subjetiva detrás de nuestra polémica: ¿Qué sucede con el deseo de Lacan –el deseo del analista– en este contexto? ¿Por qué siente la necesidad de presentarse como antifilósofo? Y fuera de sus motivaciones subjetivas, de sus deseos y necesidades, ¿hay razones objetivas que los enmarcan y los sobredeterminan? Tal vez podríamos responder estas preguntas comenzando con lo que considero que es el factor institucional más importante a este respecto; es decir, la invitación potencialmente envenenada por parte de Althusser de llevar a Lacan a la École Normale Supérieure de la calle d'Ulm. En verdad, ¿no podríamos decir que la animosidad de Lacan contra la filosofía –su furibunda insurrección contra el filósofo en la década de 1970– es una reacción tardía –si no una abreacción– a la invitación de Althusser?[12] ¿Cuál fue, en definitiva, el efecto de esta invitación? O, más bien, ¿qué confirmó esta invitación en cuanto a un riesgo potencial que ya carcomía al psicoanálisis desde dentro, como un pólipo, desde la tardía incursión de Freud en los dominios de las cuestiones culturales, religiosas, o "civilizacionales"? Nada menos que el riesgo de convertirse en una visión filosófica sobre el mundo, o *Weltanschauung*, algo que Freud mismo explícitamente buscó resistir, por ejemplo, en el nombre de la ciencia, en la última de sus *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*. Así, cuando Lacan aceptó la invitación de Althusser, en cierto sentido, estaba entrando en la leonera, y no debió haber causado tanta sorpresa verlo quejarse con furia contra su auditorio, sobre todo una vez que los estudiantes retornaron la mar de obedientes a su seminario luego de la fallida revuelta de mayo de 1968, que prematuramente había interrumpido sus clases planeadas para 1967-68 sobre *El acto psicoanalítico*.

Sin embargo, el destinatario genuino de Lacan –el verdadero blanco de sus invectivas– no es, en realidad, el filósofo. Sobre este asunto, Badiou traza una importante distinción que nos pide que separemos el objeto, por un lado, y, por el otro, el destinatario de los ataques antifilosóficos de Lacan.

[12] A esta temprana invitación, François Regnault agrega un factor adicional; vale decir, la posterior rivalidad institucional que existió entre la Facultad de Filosofía y la de Psicoanálisis, ambas de la Universidad de París-VIII de Vincennes. Esta rivalidad institucional explicaría con mayor detalle la animosidad de Lacan en la década de 1970 contra la filosofía: en ese momento, la antifilosofía aparecía como una respuesta directa a la antipsiquiatría de Gilles Deleuze y de Félix Guattari, y también a la enorme cantidad de seguidores que ellos habían logrado reunir como consecuencia de su *Anti-Edipo*. Véase François Regnault, "L'antiphilosophie selon Lacan", *Conférences d'esthétique lacanienne*, París, Agalma, 1997, págs. 57-80.

Para Lacan, aunque pueda parecer que muerde la mano que lo alimenta, el filósofo es siempre ya un caso perdido. En realidad, si bien paradojal, tal indiferencia de cara a los verdaderos filósofos vale para todos los antifilósofos, según Badiou. De la misma forma que Pascal o Rousseau, por ejemplo, no se dirigen al filósofo, sino al libertino o a la persona sensible que, por sí sola, tiene todavía alguna esperanza de salvación, Lacan no se dirige a los filósofos, sino a los analistas en la sala de su seminario. Badiou llama a esas personas "los contra-personajes" del antifilósofo, en un homenaje abierto a la noción de "personajes conceptuales" de la filosofía, creada por Gilles Deleuze. Solos ellos –los analistas presentes y futuros de la(s) escuela(s) lacaniana(s)– son los que se encuentran en riesgo y en la necesidad de ser salvados de la tentación de convertir el psicoanálisis en otra doctrina filosófica más u otra visión del mundo; es decir, en una búsqueda falsa de confirmación especulativa, integralidad sistemática y significado consolatorio.

Esta es otra forma en la cual todas las partes involucradas en este permanente debate siguen participando de un diálogo de sordos. Mientras Lacan es congruente con la dilatada línea de antifilósofos que, según Badiou, procuran burlarse de los filósofos de profesión, pero sin dirigirse realmente a ellos dado que el filósofo, a los ojos de Nietzsche, Wittgenstein o Lacan, ya no puede ser salvado, Žižek, por el contrario, solía provocar directamente a Badiou con frecuentes críticas y contestaciones polémicas, sin jamás recibir una respuesta del otro (al menos, en papel). Esto también significa que no bien vamos más allá de la reconstrucción académica de la posición de cada pensador, podemos terminar contradiciendo el impulso mismo que subyace a la obra de ellos; por ejemplo, considerando que Žižek es un antifilósofo a pesar suyo, o diciéndole a Badiou que Lacan es, en realidad, un filósofo genuino al estilo de Kant o Hegel, a pesar de todo lo que el analista diga en su contra.

3

Badiou organiza su interpretación de la antifilosofía lacaniana alrededor de cuatro enunciados básicos. Los primeros tres de ellos expresan, en realidad, reflexiones cruciales de las que ningún filósofo puede hacer caso omiso porque dan tratamiento a lo que Badiou llama las "condiciones" de la filosofía; es decir, los "procedimientos genéricos" que, por sí solos, son capaces de producir verdades que la filosofía, luego, supuestamente captura y coloca en un espacio de composibilidad. Para ser exacto, los tres procedimientos

de verdad que se encuentran en juego en esta interpretación son la ciencia (o la matemática), la política y el amor. Lo que Lacan sostiene sobre estas condiciones es que la filosofía, por definición, no capta ni siquiera la idea más simple acerca de estos tres ámbitos. Para hacerlo, adopta una imagen que bien podría haber sido tomada prestada de Freud, a quien le gustaba citar la siguiente frase de Heinrich Heine sobre el filósofo: "Con sus gorros de dormir y jirones de su bata tapona los agujeros del edificio universal".[13] Así, también, las imágenes de filósofos atolondrados, de cañerías obstruidas y de agujeros taponados atraviesan cada uno de los tres enunciados que Badiou toma del último Lacan. Pero la verdadera dificultad se advierte cuando uno se da cuenta de que la reacción de Badiou, a su vez, no es la misma para cada una de las críticas contenidas en los enunciados lacanianos, ni tampoco podemos simplemente ampliar estos últimos sin más preámbulos, de suerte tal de atribuir a Žižek las posiciones y los compromisos implicados en ellos.

En el primer enunciado, Lacan acusa a la filosofía de ser ciega al valor de la matemática, mientras que él mismo defiende la formalización matemática y, en términos más generales, opone la verdad de la ciencia a la búsqueda hermenéutica especulativa de sentido que él asocia con la filosofía: "Por ser el lenguaje más propicio para el discurso científico, la matemática es la ciencia sin conciencia que prometía nuestro buen Rabelais, aquella ante la que un filósofo solo puede quedar obtuso".[14] En este sentido, por cierto, ya podemos ver cómo Lacan está separado de la matriz predominante de la antifilosofía contemporánea, ya que la mayor parte de sus predecesores –en particular, Nietzsche y Wittgenstein–, reduce la matemática a una cuestión meramente formal de gramática o de lógica, a la cual ellos oponen la fuerza de la vida, del valor o del sentido; no el sentido proposicional de los enunciados *acerca* del mundo, sino el sentido suprapropositional *del* mundo en tanto tal; tampoco esta o aquella tabla de valores, sino el valor del valor; es decir, la vida, que, en sí misma, no puede ser valuada. A diferencia de esta postura, Lacan sostiene una noción de verdad científica, sobre todo en sus primeras obras, desde la década de 1950 a la de 1960, como queda atestiguado en lo que es, sin duda, uno de los escritos o *écrits* cruciales para toda la generación de Badiou: "La ciencia y la verdad" que no por nada fue publicado por primera

[13] Sigmund Freud, "La cuestión de una Weltanschaung", en *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, vol. 22 de *Obras completas*, traducción de José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1991, pág. 148.

[14] Jacques Lacan, "L'étourdit", *Scilicet* 4 (1973): 9; reimpreso en *Otros escritos*, pág. 477; y citado en Badiou, *Lacan*, pág. 39.

vez como texto de apertura en *Cahiers pour l'analyse*, la influyente revista de los estudiante althusseriano-lacanianos de la calle d'Ulm.[15]

Al principio, Badiou responde a este enunciado invirtiendo el juego: acusa a Lacan mismo de ser obtuso en cuanto a la auténtica índole de la relación que existe entre la filosofía y la matemática. Para Badiou, no son los filósofos, sino, antes bien, los matemáticos como tales quienes permanecen ciegos a la grandeza de sus axiomas, teoremas y pruebas; por lo tanto, le toca a la filosofía descubrir las implicaciones ontológicas de esos axiomas, teoremas y pruebas. Sin embargo, más allá de esta inversión inicial, Badiou admite que el argumento de Lacan contiene una enseñanza genuina. Por un lado, es cierto que la filosofía alberga una tendencia a virar en dirección de la búsqueda religiosa o hermenéutica para encontrar el significado o el sentido, contra lo cual las operaciones puramente axiomáticas de la matemática sirven como un poderoso elemento de disciplinamiento en términos de verdades universalmente transmisibles. Por el otro lado, puede mostrarse que la filosofía –incluso en las alturas más sublimes de su ambición especulativa, como en Platón o en Hegel– ha reconocido este poder de la matemática, capaz de demostrar lo infinito en la inmanencia de su discurso, como arma en la batalla contra la hermenéutica.

Así, en cierto sentido, Lacan divide la filosofía de sí misma en relación con la matemática. Con todo, puede decirse que es así solo si pasamos por alto los muchos pasajes en los cuales vemos un rechazo generalizado a la filosofía por considerarla ciega a la matemática en general. En otro sentido, podemos decir que este rechazo generalizado se apoya en una imagen unívoca de toda la tradición de la filosofía de una forma que lleva a Lacan mucho más cerca de la destrucción heideggeriana de la historia de la metafísica occidental. No obstante, recuérdese que el autor de *Ser y tiempo* incluye la ciencia y la tecnología en esta historia, mientras que la ciencia y la matemática, a los ojos de Lacan, prometen un corte salvífico respecto de todas las elucubraciones filosóficas del significado, las cuales, en última instancia, no son diferentes de la religión. Lacan mismo, en realidad, introduce una división dentro de la ciencia entre la matemática y lo que él llama el matema. Si la matemática consiste en la formalización rigurosa, basada en la congruencia axiomática de su propio discurso, entonces, el matema, en tanto fórmula de escritura que

[15] Jacques Lacan, "La ciencia y la verdad", en *Escritos*, págs. 834-856. Respecto del contexto intelectual del proyecto althusseriano-lacaniano subyacente a los *Cahiers pour l'analyse*, véanse los dos volúmenes de *Concept and Form*, edición de Peter Hallward y Knox Peden, Londres, Verso, 2013.

se vincula con lo real, apunta a un *impasse* de tal formalización matemática. En este punto, llegamos a una necesidad que puede encontrarse entre todos los antifilósofos según Badiou: la necesidad de suministrar alguna forma de acceso a un dominio o a un ámbito –para Nietzsche, el valor de la vida; para Wittgenstein, el sentido del mundo– que sería radicalmente diferente a las vacuas búsquedas de sentido de los filósofos profesionales. En el caso de Lacan, esto implica la posibilidad de acceder y de transmitir un punto de lo real como un agujero en nuestras representaciones imaginarias o simbólicas de la realidad, incluido un agujero en todo lo que el discurso sea capaz de producir a nivel de la formalización matemática. Y el matema, en el sentido lacaniano, promete facilitar, precisamente, la demostración universal y la transmisión de tal punto de lo real. "Entonces, estamos justificados al decir que el matema es lo que inscribe lo real como un *impasse*", concluye Badiou. "Eso que debe mantenerse en silencio, para Lacan, es, en efecto, esto real que no puede ser dicho, sino solo escrito o inscripto. Eso es el matema, hablando con propiedad".[16]

Si ahora nos aproximamos a Žižek a la luz de esta disputa sobre la matemática entre Lacan y Badiou, lo que de inmediato llama la atención es la completa ausencia de cualquier tratamiento de formalización matemática en las obras del esloveno. Como mínimo, Lacan y Badiou podrían estar de acuerdo en que es Žižek quien sigue pertinazmente bloqueado, o *bouché*, ante las reflexiones de la matemática. Si miramos más de cerca, sin embargo, me pregunto si no podemos localizar un recurso distinto de la matemática en la escritura de Žižek que lleve a cabo una función similar a la del matema lacaniano; es decir, la función de transmitir la idea de un *impasse* o –para emplear el término preferido de Žižek para el "callejón sin salida" de la formalización– un *deadlock* o punto muerto. En efecto, ¿no podemos decir que la cultura popular, en general, y las bromas, en particular, sirven para transmitir lo real que, a la vez, revela e interrumpe el obsceno funcionamiento de nuestras fantasías ideológicas sobre la realidad? Lejos de ser reductible a un asunto de meros gustos, sean estos buenos o, con frecuencia, malos, las bromas obscenas y las inevitables referencias a películas taquilleras y a *gadgets* de todo tipo, entonces, cumplen una función estrictamente formal en el aparato analítico de Žižek. Estos son para el esloveno lo que las superficies no orientables y otros objetos matemáticos son para Lacan.

[16] Badiou, *Lacan*, págs. 44-45.

4

La triangulación no es menos complicada en el caso del segundo enunciado que Badiou selecciona para su reconstrucción de la antifilosofía en el Lacan tardío. Aquí, coqueteando una vez más con el vocabulario heideggeriano de la historia de la metafísica, Lacan acusa a la filosofía de bloquear o de obstruir el agujero de la política: "Para mi 'amigo' Heidegger, evocado más arriba por el respeto que le tengo, que consienta en detenerse un instante", escribe Lacan en la edición alemana de sus *Écrits*. "Voto que emito de manera puramente gratuita, pues bien sé que no podría hacerlo, detenerse, digo, sobre la idea de que la metafísica no fue nunca nada y no podría prolongarse más que ocupándose de taponar el agujero de la política. Es su fuerza".[17] Al responder a esta acusación, Badiou adopta una estrategia que es casi la inversa de su respuesta a la primera acusación. En lugar de voltear la objeción contra el psicoanálisis o bien aceptar la enseñanza de que la filosofía está dividida en cuando al tema de la matemática, Badiou, en cierto sentido, sostiene que es Lacan quien está dividido sobre el tema de la política, mientras que, en esencia, concuerda con la caracterización lacaniana de esta.

Badiou concuerda con Lacan en que la política no tiene absolutamente nada que ver con la ficción de una sociedad justa, ni con la representación igualmente ficticia de la buena revolución. En cambio, la política es el orden de una interrupción a la cual está unido un apresurado y siempre azaroso acto de intervención. Contrariamente a los despectivos comentarios de Lacan, sin embargo, Badiou sostiene que la filosofía siempre ha estado obligada a reconocer este aspecto múltiple, precario y contingente de la política: "Incluso en la culminación de su voluntad fundacional –y Dios sabe que eso es lo que sucedió con la *República* de Platón–, la filosofía identifica en la política algo que no puede ser suturado, sino que permanece sujeto a un tipo de brecha contingente que ni siquiera el pensamiento fundacional puede reducir".[18] A diferencia de esta situación, si indagamos en la posibilidad de una posición antifilosófica con respecto a la política –posición esta que no taparía sus agujeros con los harapos de una ficción social–, hay poco o nada para aprender de Lacan según Badiou. Esto se debe a que la visión del colectivo

[17] Jacques Lacan, "Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits*", *Scilicet* 5 (1975): págs. 11-17; reimpreso en *Otros escritos*, pág. 581. El texto está fechado el 7 de octubre de 1973.

[18] Badiou, *Lacan*, pág. 150.

–bien sea en tanto grupo, escuela, partido o cualquier otra institución– de estar necesariamente bajo el efecto de una unidad imaginaria no puede permitir una práctica organizada del pensamiento que merecería ser llamada política. Solo hay semblanzas de política que nunca es más u otra cosa que una ficción como efecto de un necesario "pegamento" (o *colle*) que según Lacan, en un famoso juego de palabras, conlleva todo "efecto de escuela" (*effet d'école* como *effet de colle*), que es justamente lo que se tiene que evitar en los actos apresurados de autodisolución que impuso el severo y solitario fundador de la escuela lacaniana. Solo disoluciones, nunca fundaciones duraderas: tal sería la no-enseñanza política que podemos obtener de Lacan. Otra semblanza más, la máxima semblanza que obtenemos, es un mundo de ausencias que se desvanecen, como un remolino de átomos que giran en el vacío, que, incluso en el caso de Lacan, apenas hacen más que combinar la vieja utopía de la democracia directa con una tiránica perseverancia en el anarquismo de izquierda. "No ha habido creación política lacaniana, ni institución, ni instalación de política lacaniana; lo cual, en definitiva, no sería una objeción si no fuera por el hecho de que Lacan, por su parte, sí objeta la filosofía por obturar el agujero de la política", afirma Badiou en su seminario, antes de ir un paso más lejos en su conclusión: "Incluso diría –aunque no sea una expresión de Lacan– que su profundo pensamiento sostiene que no hay política en absoluto; solo hay filosofía política".[19]

Para Badiou, en suma, Lacan fracasa en ser el Lenin para el Marx de Freud que pretende ser: "Hay análisis locales sorprendentes. Pero Lacan no escribió *¿Qué hacer?* Digo esto porque en más de una ocasión él se compara con Lenin. Dice que es el Lenin para quien Freud sería Marx".[20] Como mucho, el misterio y, en el peor de los casos, la necesaria ignorancia que rodean la práctica de la cura sugieren que este reclamo ha sido decepcionantemente infundado. A este respecto, es posible que Žižek haya llegado a un punto de casi completo acuerdo con Badiou porque también él critica el limitado potencial político de Lacan, por ejemplo, en *Menos que nada*: "Lacan desveló las ilusiones en las que se basa la realidad capitalista, así como sus falsas transgresiones, pero su resultado final es que estamos condenados a la dominación; el Amo es el ingrediente constitutivo del propio orden simbólico, de modo que los intentos de superar la dominación solo generan nuevas figuras

[19] Badiou, *Lacan*, págs. 154 y 214.

[20] Badiou, *Lacan*, pág. 218.

del Amo".[21] En realidad, en el caso de la política, es Žižek quien hace causa común con Badiou contra Lacan, como queda demostrado en la colaboración internacional alrededor de la Idea comunista. No obstante, la cuestión sigue en pie si esta fidelidad política no implica una traición necesaria a la enseñanza fundamental del psicoanálisis, en particular, respecto al rol del goce y de la pulsión de muerte.

5

Las cuestiones claves en las diversas triangulaciones que hemos observado hasta ahora, en efecto, parecen reducirse a la siguiente pregunta: ¿puede haber una política del goce? Más allá del reconocimiento del goce como simiente de la idiotez sobre la cual la administración de la vida pública erige ficciones sociales y fantasías de todo tipo, ¿puede el reconocimiento de la pulsión de muerte servir también como palanca para un mínimo acto político, o un acto que no implique, de nuevo, un acto de disolución como forma de desnudar el sintomático vacío que se encuentra en el corazón de lo social? Dicho de otra manera, si lo que Žižek aprecia más que nada en Badiou es una política de la verdad, ¿podemos gozar de esta verdad? ¿O acaso la explicación psicoanalítica del goce va en contra de esta noción de la verdad, tan atesorada –y hasta amada– en la tradición filosófica? ¿Qué más les enseña Lacan a los analistas de su escuela, salvo que no deben disfrutar demasiado de la verdad, no vaya a ser que se rebajen al nivel del sopor dogmático de los filósofos con su gorro de dormir y los jirones de su bata? Porque, en definitiva, ¿qué es este amor por la verdad que define a la filosofía?

Aquí es donde Badiou invoca el tercer enunciado, extraído del Seminario XVII de Lacan, *El reverso del psicoanálisis*, que tuvo lugar en la École Normale Supérieure el año inmediatamente posterior a la revuelta de mayo de 1968: "El amor de la verdad es el amor de esa debilidad a la que le hemos levantado el velo, es el amor de lo que la verdad esconde y que se llama castración".[22] Esta es una frase compleja y resbaladiza como pocas otras, por la simple razón de que la connotación de la categoría de verdad cambia en el curso de la oración misma, como queda indicado por el hecho de que en otros párrafos del mismo seminario la "verdad" del análisis parece,

[21] Žižek, *Menos que nada*, págs. 18-19. Žižek, es cierto, aquí está parafraseando a Badiou y a Guy Lardreau, pero ciertos enunciados posteriores a su propio nombre parecen confirmar las críticas a esas limitaciones de Lacan.

[22] Lacan, *El reverso del psicoanálisis*, pág. 55; citado en Badiou, *Lacan*, pág. 159.

con frecuencia, requerir comillas. Lo que Lacan sugiere es que la filosofía se engaña en su amor hacia la verdad; que la "verdad" para el psicoanálisis es siempre el hecho de una posibilidad vedada, o una imposibilidad, cuyo nombre analítico es castración; y que el amor del filósofo por la verdad se basa en el repudio constitutivo a esta "verdad" desnuda –o desoculta, en otro coqueteo más con Heidegger– en la práctica clínica del psicoanálisis: la confrontación cara a cara con un cierto real, es decir, el hecho de que no hay tal cosa como una relación sexual.

Sin embargo, esta última objeción nuevamente corre el riesgo de estropear la esperada alianza entre pensadores como Badiou y Žižek. En verdad, nada ha sido más habitual para Žižek que atacar a Badiou por el hecho de no entender si quiera lo más básico acerca del amor, del deseo, del goce y de la pulsión de muerte. Este ataque puede adoptar la típica forma antifilosófica de un desprecio, como cuando Žižek acusa a Badiou de caer al nivel de un completo no-pensamiento: "Cuando Badiou se opone inflexiblemente a la 'obsesión morbosa con la muerte', cuando opone el acontecimiento-verdad a la pulsión de muerte, y así sucesivamente, toca su punto más débil, sucumbe a *la tentación del no-pensamiento*".[23] O bien, sobre todo en las obras más recientes de Žižek, la acusación puede enmascararse detrás de rótulos filosóficos más respetables, de suerte tal que Badiou resulta haber estado ciego al rol de la pura negatividad, o la finitud radical, como condición previa: la tabula rasa de todas las fantasías que por sí solas preparan el terreno para un acto ético o político genuino. Así –salvo por su tono sobrio–, en *Menos que nada* todavía estamos en la misma problemática que en *El espinoso sujeto*: "La negatividad (cuyo nombre freudiano es 'pulsión de muerte') es el hecho ontológico primordial: para un ser humano no hay 'vida animal' previa, pues un ser humano está constitutivamente 'fuera-de-quicio'. Toda 'normalidad' es una normalización secundaria de la dislocación primordial que es la 'pulsión de muerte', y solo a través de la experiencia aterradora de la total vacuidad de todo orden positivo de 'normalidad' descubrimos que se abre espacio para un Acontecimiento".[24] Finalmente, lo que emerge como interés fundamental en las permanentes disputas entre Badiou y Žižek sobre Lacan es la problemática de las diferentes relaciones entre verdad, conocimiento, saber y lo real del goce.

[23] Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*, traducción de Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 2001, pág. 157.

[24] Žižek, *Menos que nada*, pág. 698.

6

En efecto, si en un período inicial y más clásico –como mencioné antes– Lacan defendía la ciencia y la verdad por sobre la búsqueda religiosa del significado que amenazaba, incluso, al psicoanálisis con su tentación, en sus últimos escritos, seminarios y alocuciones, él tiende a subordinar la verdad al funcionamiento de lo real en el saber. Para Badiou, este cambio puede sintetizarse en un cuarto y último enunciado, tomado de la "Alocución sobre la enseñanza pronunciada para la clausura de la conferencia de la Escuela Freudiana de París" (1970), de Lacan: "La verdad puede no convencer, el saber pasa en acto".[25] Solo los filósofos ansían la verdad, que puede no ser convincente; pero lo que la experiencia del acto psicoanalítico le enseña a Lacan –y también a los analistas de su Escuela– es que, como mucho, una pequeña parte de lo real puede pasar al saber. La noción dominante para el Lacan tardío, que comienza en la década de 1970, ya no es la verdad ni la ciencia, sino el acto de conocimiento que se encuentra en lo real: el pasaje o el paso de una parte de lo real hacia dentro del conocimiento. En francés hay un beneficio adicional a la expresión que Lacan típicamente emplea en este contexto dado que *passe en savoir* es también homónimo de *pas sans savoir*, que significa "no sin conocer" o "no sin conocimiento". Podríamos, entonces, concluir retornando a la máxima kantiana *sapere aude*. Si traducimos esta expresión como "atrévete a pensar", podemos sostener un cierto amor a la verdad filosófica que, pese a todo, ha sido una constante desde Kant a Heidegger y Badiou, lo cual incluye "pensar" como un nombre privilegiado para la filosofía post-metafísica, pero todavía corremos el riesgo de ser ciegos al poder disolvente del goce como pulsión de muerte o pura negatividad autorreferencial. Por otro lado, si traducimos esta máxima kantiana como "atrévete a saber", tal vez estemos mejor posicionados para levantar el velo de la obscena fantasía del goce, acerca del cual el psicoanálisis nos brinda efímeros fragmentos de saber, pero solo a costa de renunciar a cualquier experimento político duradero que no vaya a ser la repetición compulsiva de nuestro síntoma particular. Al final, en el punto de cruce entre las líneas quiasmáticas que son el resultado de las triangulaciones intentadas aquí

[25] Lacan, "Allocution sur l'enseignement", *Scilicet* 2-3 (1970): 391-99; reimpreso en *Otros escritos*, pág. 325; y citado en Badiou, *Lacan*, pág. 18.

entre Badiou y Žižek con Lacan como su mediador imposible y evanescente, encontramos un imperativo imposible: goza de tu verdad.[26]

[26] Compárese con ese enunciado de Žižek que dice que, a partir de una primera máxima cara al estructuralista clásico en Lacan –*atrévete a la verdad*– nos acercamos en el segundo Lacan, o Lacan tardío, a algo así como una elección forzada, *verdad o consecuencia*: "Al nivel del goce, la verdad es simplemente *inoperante*, algo que, en definitiva, no importa". Véase Slavoj Žižek, "Foreword to the Second Edition: Enjoyment within the Limits of Reason Alone", *For They Know Not What They Do* (*Porque no saben lo que hacen*), Londres, Verso, 2002, pág. lxvii.

Epílogo

¿Badiou antifilósofo?

Traducción de Luisa Fernanda Lassaque

En estas reflexiones finales quiero intentar resolver un intrigante enigma. Este enigma tomó forma para mí cuando Alain Badiou, durante una conferencia sobre "Derecho y acontecimiento" en la Escuela de Derecho Benjamín N. Cardozo, hace más de una década, me dijo en una conversación personal después de las intervenciones que, si él pudiera hacer de nuevo ciertas cosas, el único libro que *no* publicaría sería su *San Pablo: la fundación del universalismo*, que vio la luz en Francia hace más de dos décadas. A primera vista, las razones de este comentario podrían ser fáciles de descifrar. Aunque *San Pablo* fue, junto con *La ética: ensayo sobre la conciencia del mal*, uno de sus libros más ampliamente leídos en los primeros años de su recepción en el mundo angloparlante, también fue, de inmediato, objeto de las críticas más variadas, y no todas ellas en términos amables o generosos. Así, además de la habitual acusación contra Pablo por su antisemitismo o su antijudaísmo –acusaciones que, por asociación, se transfieren a él–, el libro de Badiou fue leído como una expresión extrema de catolicismo, protestantismo, islamofobia y hasta universalismo post-moderno o antifundacional, si es que fuera posible imaginar tal engendro. Podríamos, así, extraer como conclusión que Badiou simplemente se lamentaba de que pudo haber evitado esos ataques predecibles e incompatibles al no publicar *San Pablo*.

Sin embargo, en ninguna de esas críticas se evalúan los méritos conceptuales y los defectos del libro en sus propios términos, y mucho menos desde el ámbito más amplio de la trayectoria filosófica de Badiou; pero es solo en tal lectura inmanente que podemos comenzar a entender por qué Badiou

pudo haber lamentado la publicación de su libro *San Pablo*. En efecto, este libro corre el riesgo de ser mal leído por, al menos, tres razones:

1) En primer lugar, *San Pablo* se basa en un seminario que era parte de una serie de cuatro seminarios sobre la llamada antifilosofía, que también incluía extensos estudios acerca de Nietzsche, Wittgenstein y Lacan. Para Badiou –pero este es un concepto que suele olvidarse en las múltiples críticas al libro–, "Pablo, lo veremos, es una gran figura de la antifilosofía".[1] En efecto, la presunta locura del Apóstol durante su visita a Atenas, que, según el Libro de los Hechos parece haber causado solo risa por parte de los filósofos griegos, se destaca como uno de los modelos antiguos más vívidos de la antifilosofía, y explica por qué Badiou siente la urgencia de comparar a Pablo, a lo largo de todo el libro, con figuras como Pascal, Nietzsche, Wittgenstein y Lacan. Por lo tanto, no debemos olvidar que todos esos elementos de la teoría paulista del acontecimiento que deberían ser calificados como antifilosóficos no pueden ser transpuestos al pensamiento de Badiou sin tomar una serie de precauciones teóricas y metodológicas.

2) En segundo lugar, *San Pablo* de Badiou fue publicado en 1997, en un momento en que el sentir antidialéctico del filósofo francés se encontraba en su punto más alto. Badiou mismo se refiere, a veces, a este momento como una tendencia iniciada en 1988 con *El ser y el acontecimiento*, en la cual considera haber dado un golpe de timón a la extrema izquierda del espectro ideológico, para luego corregirse con otro golpe de timón simétrico a la derecha, en el segundo volumen (publicado en 2005) de *El ser y el acontecimiento*, titulado *Lógicas de los mundos*. Pero si miramos la trayectoria filosófica de Badiou desde un ángulo más amplio, este brote antidialéctico resulta ser un episodio bastante efímero dado que, a partir de *Teoría del sujeto*, en 1982, y poco tiempo después, en 1985, con *¿Se puede pensar la política?*, hasta el explícito retorno a la dialéctica materialista de *Lógicas de los mundos*, puede decirse en general que Badiou siempre fue un pensador dialéctico. En cambio, con su interpretación explícitamente antidialéctica de la muerte y de la negatividad, podría verse *San Pablo*, desde esta perspectiva, como la expresión sintomática de una tendencia que Badiou no ha dejado de combatir desde entonces, como si librara una batalla contra una tendencia presente dentro de su propio sistema filosófico.

[1] Badiou, *San Pablo*, pág. 18.

3) Podemos tener un vislumbre de esta tensión interna si prestamos atención a un tercer aspecto de *San Pablo* que tiende a pasar por completo inadvertido: el intento explícito de Badiou por rescatar a Pablo

a) de la interpretación mística ultraizquierdista, mejor conocida en la historia del cristianismo como la herejía marcionista, para la cual no hay ninguna mediación en absoluto entre lo antiguo y lo nuevo, y

b) de los intentos por parte de los padres de la Iglesia de ofrecer una edición canónica más digerible de las epístolas de Pablo, que evita la desviación izquierdista solo a riesgo de desviarse a la derecha.

Lo que nos enseña el libro *San Pablo*, en otras palabras, es que la filosofía de Badiou no siempre logra mantener a raya sus propias propensiones antifilosóficas. Con esta noción ya no me refiero solo a la tentación contra la cual Badiou mismo –gracias a su diálogo con la antifilosofía– nos pone en guardia, y que no es otra cosa que la tentación religiosa de lograr sentido o significado. Más bien, yo diría que la antifilosofía nos enseña que el peligro real, también para la propia filosofía de Badiou, es la radicalidad del acontecimiento puro como comienzo absoluto, o el tratamiento del acontecimiento como algún tipo de archi-acontecimiento. En definitiva, el peligro consiste en la fusión completa del acontecimiento con el sueño típicamente antifilosófico del acto. El acto –que, de lo contrario, podría ser considerado simplemente como el nombre antifilosófico del acontecimiento– comparado con la función del acontecimiento para el filósofo. La política, el arte o la ciencia ciertamente sirven una clara función, pero no como condiciones, sino como modelos a ser imitados y a ser absorbidos en la filosofía como si esta última, en tanto antifilosofía, fuera capaz de producir y hasta de ser un grandioso acontecimiento por derecho propio. Esta circunstancia marcaría un desastre, pero no en el sentido de *La ética* de Badiou, que define el término como el forzamiento completo de una situación dada, incluido el punto que debería permanecer innombrable, en el nombre de la verdad. En cambio, la antifilosofía nos presenta un desastre que está más cerca de la forma en que se emplea el término en los ensayos de *Condiciones*, donde se dice que la filosofía expone el pensamiento al desastre imaginando que su categoría vacía de la verdad puede ser llenada y legitimada con prescripciones extremas, incluso criminales.

Esto me lleva a preguntar si no existen también tendencias antifilosóficas igualmente desastrosas que acechan en el pensamiento de Badiou. De ser así, ¿dónde están? No es solo que la filosofía, en su esfuerzo por desligarse de sus

oponentes antifilosóficos, deba continuar cortando sus lazos con la religión y el misticismo. Sin tener que invocar el Anticristo nietzscheano, el libro de Badiou sobre San Pablo subraya en qué medida este antiguo antifilósofo, a pesar de ser una figura evidentemente central para toda la doctrina cristiana posterior, no obstante mantiene a buena distancia el discurso místico.

Así, no solo sería impreciso equiparar la antifilosofía con la religión, sino que es precisamente una de las enseñanzas negativas de la antifilosofía que la religión siga esperando detrás del amor que siente la filosofía por la verdad en tanto significado.

Sin embargo, también hay otra forma de definir la tentación antifilosófica que opera dentro de la filosofía de Badiou, para lo cual el libro sobre San Pablo de nuevo puede servir como un buen estudio de caso. En efecto, yo diría que en todo este estudio hay una profunda oscilación entre, por un lado, un esfuerzo por delimitar la antifilosofía de Pablo en tanto discurso a ser atravesado y, a la vez, a ser mantenido a distancia; y, por el otro lado, una profunda fascinación con el ultrarradicalismo de este discurso, cuyos rasgos –incluidos los estilísticos–, como resultado, también se transfieren de manera casi imperceptible a la propia filosofía de Badiou. Así, con frecuencia, se torna imposible en *San Pablo* discernir si los enunciados generales respecto de la verdad, el acto, el sujeto y otras cuestiones pertenecen al aspecto antifilosófico de la doctrina del Apóstol –lo cual, por lo tanto, debería rechazarse–, o si los mismos pueden, además, atribuirse a la propia teoría del acontecimiento de Badiou.

Considérense, por ejemplo, los siguientes enunciados (se podrían citar muchos más) en los cuales el discurso atribuido a Pablo es seguido sin demora por un estilo indirecto libre que imposibilita decidir si la posición descripta es la de Pablo, la de Badiou, o la de ambos:

> Para Pablo, el surgimiento de la instancia del hijo está esencialmente ligado a la convicción de que el "discurso cristiano" es absolutamente *nuevo*. La fórmula según la cual Dios nos envió a su Hijo significa, en primer lugar, una intervención en la Historia ya no está gobernada por un cálculo transcendente según las leyes de una duración, sino, como lo dirá Nietzsche, "rota en dos".[2] Es acontecimiento puro, apertura de una época, cambio de las relaciones entre lo posible y lo imposible.[3]

[2] *Ibid.*, pág. 46.

[3] *Ibid.*, pág. 48.

> Ya que para Pablo, el acontecimiento no ha venido a probar algo, es puro comienzo. La resurrección de Cristo no es ni un argumento, ni un cumplimiento. Tampoco hay prueba del acontecimiento, ni el acontecimiento es una prueba.[4]

Lo que surge con mayor claridad del análisis de Badiou acerca de Nietzsche es la posibilidad de que este deseo de un comienzo absoluto sea una desviación debida a la influencia de la antifilosofía, cuyo extremismo deberá ser atemperado por el filósofo, aunque este permita que su atractivo se extienda a la teoría del acontecimiento. Incluso en *San Pablo*, mientras se analiza el clima de rivalidad que impera en la proximidad entre Pablo y Nietzsche, Badiou insiste: "Es porque tanto uno como otro han llevado la antifilosofía hasta el punto donde ya no se trata de una 'crítica', incluso radical, de las pequeñeces y de los antojos del sabio o del metafísico. Se trata de un asunto mucho más serio: hacer llegar en acontecimiento la afirmación integral de la vida contra el reino de lo negativo y de la muerte".[5] ¿No es esto también lo que sucede en la concepción badiouiana del acontecimiento?

Si hemos de tomarle la palabra a Badiou, la tendencia antifilosófica en el caso de Pablo puede evitarse fácilmente separando la forma invariable de esta propuesta, por un lado, y, por el otro, el componente de fábula que tiene su contenido religioso o mítico. "Se objetará que, en el presente caso, para nosotros la 'verdad' designa una mera fábula. Es cierto, pero lo que es importante es el gesto subjetivo captado en su poder fundador con respecto a las condiciones genéricas de universalidad", escribe Badiou; también: "Que sea necesario abandonar el contenido fabuloso deja de lado la forma de esas condiciones, y singularmente la ruina de toda asignación del discurso de la verdad a conjuntos históricos preconstituidos".[6]

[4] *Ibid.*, pág. 53.

[5] Badiou, *San Pablo*, pág. 77. Jacob Taubes también analiza la proximidad, los celos y la rivalidad que existen entre Pablo y Nietzsche en términos muy similares, en *La teología política de Pablo*, traducción al español de Miguel García-Baró, Madrid, Trotta, 2007, págs. 93-96. Incidentalmente, es en el contexto de este análisis que Taubes trae a colación lo que también él llama "los antifilósofos": "Son los que rompen, cada uno a su modo, la perfección acabada de la filosofía. Entre ellos, de un lado, está Marx, que, como Temístocles, quería fundar una nueva Atenas; también está Kierkegaard como crítico de Hegel, que reflexiona profundamente sobre el Apóstol –sobre el genio del Apóstol–; pero Kierkegaard no me ha formado. [...] De quien hablaré aquí es de Nietzsche" (pág. 93).

[6] Badiou, *San Pablo*, págs. 6-7. Véase también la conclusión: "En realidad, el quiebre paulino tiene incidencia en las condiciones formales y en las inevitables consecuencias de una conciencia-de-verdad arraigada en un puro acontecimiento, separado de cada

Pero yo sostendría que también hay algo acerca de la forma misma –la forma del puro acontecimiento– que es radicalmente antifilosófica, como Badiou mismo ha mostrado con gran claridad en el caso de Nietzsche y Wittgenstein. No nos debe sorprender, entonces, que Badiou, en la mayor parte de estas instancias en su *San Pablo* donde el "acontecimiento puro" o el "acontecimiento desnudo" es invocado como un comienzo radical, tienda de inmediato a recurrir a una comparación con el acto archipolítico nietzscheano de quebrar la historia del mundo en dos mitades, aunque en otros lugares –por ejemplo, en *La ética*, de Badiou–, a este acontecimiento se lo llame "desastre".[7]

En términos políticos, podríamos llamar "izquierdismo especulativo" o "ultraizquierdismo" a este elemento que es común a todos los antifilósofos. "Esta apuesta imaginaria a una novedad absoluta –'partir en dos la historia del mundo'– no reconoce que la realidad de las condiciones de posibilidad de intervención es siempre la circulación de un acontecimiento ya decidido", escribe Badiou en *El ser y el acontecimiento*; y además dice: "Lo que nos enseña la doctrina del acontecimiento es, más bien, que todo el esfuerzo reside en seguir sus consecuencias, no en exaltar su ocurrencia. Así como no hay héroe del acontecimiento, tampoco hay quien lo anuncie angélicamente. El ser no comienza".[8] Además, en la mayoría de los casos –o, más bien, en todos ellos–, este izquierdismo especulativo es indistinguible –y esta es otra vacilación característica– de su opuesto ideológico. Si repasamos la lista, no hay un solo antifilósofo cuyas potenciales inclinaciones izquierdistas no estén compensadas con sospechas de consecuencias reaccionarias, lo cual

asignación subjetivista a las leyes particulares de un mundo o de una sociedad , aunque concretamente destinado a inscribirse en un mundo y en una sociedad" (págs. 117-118).

[7] *Ibid.*, pág. 53. En *La ética*, págs. 76-77, Badiou analiza la noción nietzscheana de "dividir en dos la historia del mundo" en tanto "desastre". Sin embargo, ya en *Teoría del sujeto* –que se supone que es el libro más violentamente disruptivo de Badiou debido al rol del maoísmo– la noción de destrucción –por entonces, ya con pésima prensa– fue instalada como una alternativa *tanto* al conservadurismo estructural *como* a la gran política nietzscheana: "Destruir, dice él': ese es el necesario –y prolongado– enunciado proletario. Este enunciado salvaje nos impide imaginar al sujeto político en la modalidad estructural de la tradición, la transmisión, la corrupción y la inversión; pero también en la del corte purificador, del mundo partido en dos", en *Teoría del sujeto*, pág. 157 (traducción modificada).

[8] Badiou, *El ser y el acontecimiento*. pág. 235. Véase también *Teoría del sujeto*: "La desviación de izquierda está en perspectiva en fuga. Es un radicalismo de la novedad. Rompe todos los espejos" (pág. 229).

hace que su política sea siempre díficil, cuando no imposible de definir: "Podríamos decir que la antipolítica va en paralelo con la antifilosofía".[9]

Es precisamente tal ultrarradicalismo lo que acecha detrás de la forma pura del acontecimiento definido sobre la base del cristianismo en el libro de Badiou sobre Pablo. En otras palabras, el punto crucial a ser captado a este respecto no es solo la división entre una forma buena (el protocolo de la universalización de los acontecimientos) y un contenido objetable (la fábula del cristianismo y la resurrección), sino cómo la antifilosofía conduce a un entendimiento sesgado del corte radical del acontecimiento –también en su aspecto puramente formal– en tanto archiacontecimiento que es lo que yo llamaría la desviación antifilosófica del acontecimiento en tanto acto. Podemos reformular esta hipótesis de lectura a la luz de la interpretación específica de San Pablo que nos ofrece Badiou; pero tomando en cuenta que, como resultado de sus propias tendencias antifilosóficas, esta interpretación resultará mucho más ambivalente de lo que parece a primera vista.

En el capítulo "Textos y contextos", Badiou expone una de las más importantes "desviaciones" o "divisiones amenazantes" en el corazón mismo de la doctrina de Pablo; es decir, "el surgimiento, desde comienzos del siglo II, de una herejía que se podría decir ultrapaulina, la herejía de Marción", según la cual el corte entre el Antiguo y el Nuevo Testamento es tan absoluto que no deja ningún lugar a la mediación, y por lo cual Pablo sería el único Apóstol genuino. "Si presionamos un poco, podríamos llegar a la concepción de Marción: el nuevo evangelio es un comienzo absoluto".[10]

Badiou no deja ninguna duda acerca de su convicción de que esta circunstancia constituye, en efecto, una herejía, desprovista de todo fundamento real en el corpus paulino. "No hay texto de Pablo del cual podamos extraer nada que se parezca a la doctrina de Marción", dice, y agrega: "No está en duda que Pablo haga énfasis en la ruptura más que en la continuidad con el judaísmo. Pero esta es una tesis militante, no una tesis ontológica. La unidad divina zanja las dos situaciones separadas por el acontecimiento-

[9] Milner, *La obra clara*, pág. 152.

[10] Badiou, *San Pablo,* págs. 36-37. En *Teoría del sujeto*, Badiou también compara las "desviaciones" políticas con las "herejías" religiosas, sobre todo el arianismo de derecha (para quien Cristo es meramente humano) y el gnosticismo de izquierda (para quien Cristo es puramente divino). Con igual criterio, en *La teología política de Pablo*, Taubes describe el marcionismo como la fuente de los radicalismos contemporáneos, desde Nietzsche hasta Carl Schmitt o Walter Benjamin.

Cristo, y en ningún momento se pone eso en duda".[11] Y, sin embargo, en más de una ocasión, el filósofo francés parece identificar su propia posición con la doctrina del acontecimiento como un corte total, una cesura absoluta, o un comienzo radical: "Fue un trueno, una cesura, y no una inversión dialéctica".[12] Así, no es difícil sostener que esta doctrina, bajo la atractiva influencia del acto antifilosófico, muestre rastros que delatan su propia proximidad con la herejía del ultrapaulinismo.

Otra forma de analizar esta fuerte tentación antifilosófica en los términos que le son propios al *San Pablo* de Badiou es a través de las cuestiones de la mediación dialéctica, la relación de un acontecimiento con su sitio, y la vinculación que existe entre la subjetivación y el proceso subjetivo de fidelidad. En realidad, estas son tan solo tres perspectivas diferentes a partir de las cuales plantear el mismo problema referido a la relación de cualquier verdad al estado de la situación en la que surge. En cada caso, la tendencia del antifilósofo consistirá en remarcar la índole no mediada, inconexa y totalmente subjetiva de la verdad en tanto acto. La propia tentación antifilosófica de Badiou, entonces, repetidamente lleva a un sobreénfasis sobre lo antidialéctico de la verdad y de la actualidad. Cada antifilosofía, en otras palabras, al mismo tiempo propugna una antidialéctica: "Esta des-dialectización del acontecimiento-Cristo nos permite extraer una concepción formal y por completo secularizada de la gracia a partir de la médula mitológica", leemos en *San Pablo*; y leemos, además: "La gracia, en consecuencia, no es un 'momento' de lo Absoluto. Es afirmación sin una negación preliminar; es lo que se nos sucede en la cesura de la ley. Es un puro y simple *encuentro*".[13] La gracia, la cesura, el encuentro: tenemos aquí numerosos conceptos-metáfora antifilosóficos y antidialécticos para designar al acontecimiento en tanto acto puro.

Este énfasis puesto en el acontecimiento en tanto novedad radical, comienzo absoluto o tabula rasa hace caso omiso de la medida exacta en la cual todo acontecimiento está siempre vinculado a una situación específica a través del sitio en el cual se produce. Badiou mismo nos advierte: "Que el

[11] *Ibid.*, págs. 37-38.

[12] *Ibid.*, pág. 18.

[13] *Ibid.*, pág. 66. No obstante el hecho de que, según el *San Pablo* de Badiou, cada antifilosofía propone una antidialéctica, nos quedamos pensando cómo es que Badiou en otros lugares, como *¿Se puede pensar la política?*, puede afirmar que Pascal, Rousseau, Mallarmé y Lacan, que son todos antifilósofos, son, además, los cuatro grandes dialécticos franceses. Véase también Belhaj Kacem, *Événement et répétition*, pág. 229.

acontecimiento sea nuevo jamás nos debe hacer olvidar que es tal solo con respecto a una situación determinada, en la cual tal acontecimiento moviliza los elementos del sitio en que se produce"; justamente, esto hace que todo acontecimiento sea siempre un acontecimiento *respecto de* esta o aquella situación, y no solo un acontecimiento que se refiere solo a sí mismo en tanto autopertenencia soberana: "El sitio donde se produce el acontecimiento es ese dato que es inmanente a una situación, ingresa en la composición del acontecimiento mismo y lo vincula a *esta* situación en particular, más que a otra".[14] En realidad, gran parte del *San Pablo* de Badiou gira precisamente en torno a esta cuestión de la relación que existe entre el acontecimiento de la llegada de Cristo y el sitio en el que se produce, según lo definen los discursos de la filosofía griega, la religión judía y el derecho romano. Esta es una forma en la cual el libro desarrolla y expande una cuestión relativamente poco estudiada que se tomó de *El ser y el acontecimiento*. "En mi lenguaje, ¿cuál es la relación exacta entre la supuesta universalidad de la verdad postacontecimiento (lo que se infiere de que Cristo haya resucitado) y el emplazamiento del acontecimiento, que es, sin ninguna duda, el pueblo que cimienta el Antiguo Testamento?"[15] Una lectura de *San Pablo* que se concentre en el acontecimiento puro y desnudo, sin incluir su vínculo con la situación mediante el análisis del lugar donde se produjo, es, dicho con un eufemismo, unilateral y pierde la auténtica innovación introducida por este libro. Ahora bien, es justamente este tipo de lectura el que abre la puerta a todas las críticas previsibles que acusan al libro del dogmatismo ciego y del universalismo fóbico mencionados en párrafos anteriores. Al mismo tiempo, también estamos viendo que hay buenas razones para apegarse a tal lectura. Pablo, no menos que el antifilósofo que siempre merodea en Badiou mismo, en efecto, suele minimizar la dialéctica que existe entre lo antiguo y lo nuevo, entre la verdad y su sitio, o entre la santidad y la realidad, cuya dificultosa articulación sería el legado más intimidante para el filósofo.

De manera similar, si lo único que importa es la breve intensidad del emerger del acontecimiento, entonces podríamos también equiparar, de manera estrictamente antifilosófica, sujeto y subjetivación: "A la manera del acontecimiento, el sujeto *es* subjetivación".[16] Sin embargo, a menos que el acontecimiento se vea reducido a una efímera causa de subjetivación

[14] Badiou, *San Pablo*, pág. 75 (traducción modificada).

[15] *Ibid.*, pág. 23.

[16] *Ibid.*, pág. 87.

histérica, que desaparece apenas aparece, toda la verdad adicional requiere que se elabore una nueva consistencia y hasta una nueva ley en el proceso de una fidelidad duradera: "La trayectoria de una verdad, que instituye su sujeto como un sujeto despegado de la ley estatista de la situación, es, de todas formas, congruente según otra ley: esa que, al dirigir la verdad hacia todos, universaliza el sujeto".[17] Pablo, en este sentido, habría en efecto tenido una intuición que va en contra de un rasgo invariable de toda la antifilosofía, que privilegia la declaración instantánea del histérico más allá y por encima del discurso del amo del filósofo: "Pablo tiene la intuición de que todo sujeto es articulación de una subjetivación y de una consistencia. Esto quiere decir también que no hay salvación instantánea, que la gracia misma sólo es indicación de una posibilidad. El sujeto debe estar dado en su labor y no sólo en su surgir".[18] Con gran frecuencia, sin embargo, el mayor énfasis recae en el surgimiento subjetivo radical, completamente sustraído de toda inscripción procesal y objetivista: "Sucede que el surgimiento repentino del acontecimiento jamás se sigue de la existencia de un sitio donde pueda producirse un acontecimiento. Si bien este requiere condiciones de inmanencia, ese repentino surgimiento permanece, de todas formas, en el orden de la gracia".[19]

Por último, hay también una cuestión de estilo. La propia escritura de Badiou, tanto en su *San Pablo* como en otras obras, podría describirse en función de las características que él mismo les atribuye a las cartas del Apóstol. El acontecimiento de la llegada de Cristo reducido a un puro comienzo, entonces, puede transmitirse solo con el más lapidario de los estilos de escritura: "A tal reducción sólo conviene un estilo por sí mismo concentrado y despojado de los tics de la literatura profética y taumatúrgica. Cierto, Pablo es un escritor inmenso, recogido, formulario, sabiendo soltar en el momento preciso imágenes raras y potentes".[20] Estos atributos, sin excepción, son aplicables a la propia escritura de Badiou, en particular en la clásica transparencia y concisión de *El ser y el acontecimiento*. Incluso el papel de la matemática tiene por objeto, cual máquina topadora, despejar el terreno de toda imaginería oscura, indecisión velada o falsa profundidad, de

[17] *Ibid.*, pág. 95.

[18] *Ibid.*, pág. 99. Compárese con la cita anterior: "La fidelidad a la declaración es crucial, ya que la verdad es un proceso, y no una iluminación" (pág. 16).

[19] *Ibid.*, pág. 75.

[20] *Ibid.*, pág. 35.

la misma forma en que Pablo se mantiene al margen de las parábolas y los milagros de Jesucristo. "Pero, en definitiva, lo que importa hasta ahora en lo referente a esta prosa es la argumentación y la delimitación, la extracción forzada de una médula esencial de pensamiento", leemos en *San Pablo*; "Hay en su prosa, bajo el imperativo del acontecimiento, algo sólido y atemporal, algo que, precisamente porque es una cuestión de orientar el pensamiento hacia lo universal *en su repentina singularidad emergente*, pero con independencia de toda anécdota, nos es inteligible sin tener que recurrir a incómodas mediaciones históricas".[21] Pero ¿no es esto también lo que hace de Pablo un gran antifilósofo? O, para decirlo a la inversa, ¿no deberíamos decir que la extracción de una médula esencial de pensamiento –una doctrina del puro acontecimiento– despojada de toda mediación histórica contribuye a la tendencia antifilosófica en el pensamiento de Badiou, o, tal vez, surge de dicho pensamiento?

Sin duda alguna, hay un gran precio que pagar por este estilo de singularidad atemporal. Vemos esta circunstancia con claridad en el caso de Nietzsche, cuya "gran política" se relaciona con acontecimientos histórico-políticos concretos –como la Revolución francesa–, pero no como condiciones, sino como modelos a imitar y, si fuera posible, superar. Pero algo similar ocurre, me atrevo a sostener, con el tratamiento filosófico que el propio Badiou le da a ciertos acontecimientos: por ejemplo, la poesía de Mallarmé o la prosa de Beckett. Este tratamiento, entonces, en las manos del filósofo casi por necesidad –o, mejor dicho, por algún tipo de deformación profesional– tiende a convertirse en una ejemplificación independiente del acontecimiento en tanto acontecimiento. Tal vez en ningún otro caso es esta tendencia más palpable que en la relación que tiene Badiou con los actos radicales declarados como tales por los antifilósofos, desde Pablo hasta Nietzsche, cuyas referencias, por lo general, no son acontecimientos concretos, sino fábulas o casos de pura locura y profecías que se autocancelan: "Que el acontecimiento (o el acto puro) invocado por los antifilósofos sea ficticio no es un obstáculo. Lo es tanto en Pascal (es el mismo que para Pablo) como en Nietzsche (la 'gran política' de Nietzsche jamás ha partido en dos la historia del mundo, es Nietzsche quien se ha quebrado)"[22]. Una posible excepción puede ser la de Lacan, quien es capaz de invocar a Freud como acto previo realmente

[21] *Ibid.*, págs. 35 y 38.

[22] *Ibid.*, pág. 118.

existente y de quien, debido a esta referencia, puede decirse que completa el ciclo de la antifilosofía contemporánea.

La relación de Badiou con Pablo o con Nietzsche, en otras palabras, es similar a la relación de estos dos antifilósofos, respectivamente, con la Resurrección de Cristo y con la Revolución francesa. Es una relación de rivalidad e imitación, desarrollada dentro de una mimética amplificada del acto en tanto archiacontecimiento, cuya radicalidad seduce, sin duda alguna, al filósofo porque sugiere que hasta la filosofía, en definitiva, puede ser capaz de producir o de ser un acontecimiento por derecho propio. Y esto es algo que el filósofo, técnicamente hablando, no puede proclamar sin caer en la trampa de una desastrosa prescripción que, de inmediato, lo situaría en el campo de la antifilosofía. "Digamos, provisoriamente, que el antifilósofo en este sentido es *el acontecimiento de la filosofía*", como escribe Medhi Belhaj Kacem en una carta abierta a Badiou: "*Solo para el antifilósofo puede la filosofía ser un acontecimiento*".[23] De allí surge, pienso, el poder seductor del antifilósofo también para Badiou. Incluso como tarea interminable, la supuesta brecha entre la filosofía y la antifilosofía permite a este polemista tenerlo todo: definir, por oposición al acto, el acontecimiento –que es un concepto filosófico vacío–, condicionado por procedimientos efectivos de verdad; y, además, reabsorber la irrefutable radicalidad del acto como comienzo absoluto, antes de descartarlo como mero acto en el sentido teatral del término. Por este motivo, el filósofo está como nunca en su elemento cuando se enzarza en interminables prácticas de pugilato con los antifilósofos más ilustres, tanto antiguos como modernos.

Los seminarios de Badiou sobre los cuatro grandes antifilósofos que son Pablo, Nietzsche, Wittgenstein y Lacan nos lo muestran como un filósofo provocado y seducido a la vez por sus rivales. A diferencia de los sofistas que constituyen los enemigos más convencionales del filósofo a partir de Platón, se supone que los antifilósofos ponen en alerta y obligan al filósofo a escuchar el ruido de los sucesos de su tiempo. En la elaboración de sus contraataques, sin embargo, Badiou también se deja seducir por la tendencia de pensar que la filosofía en sí podría dejar de depender de acontecimientos que ocurren fuera de ella, para convertirse ella misma en un tipo de acontecimiento: el acontecimiento-Badiou. Según el sistema de *El ser y el acontecimiento*, ahora completado en una trilogía que también incluye los volúmenes *Lógicas de los mundos* y *La inmanencia de las verdades*, eso sería un completo sinsentido: la

[23] Belhaj Kacem, *ibid*, pág. 217.

filosofía, si bien es un tipo de acto por cuenta propia, no es capaz de producir un acontecimiento propiamente dicho. Más bien, depende siempre de los acontecimientos que ocurren fuera de ella, en el arte, la ciencia, la política, o el amor. A veces, sin embargo, como hemos visto, el filósofo –adoptando un estilo indirecto libre que resulta indistinguible del tono fervoroso de sus rivales– flirtea con la sugerencia de que él, también, siguiendo el ejemplo de sus queridos antifilósofos, *es* todo un acontecimiento.